



DEC 7 1917

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

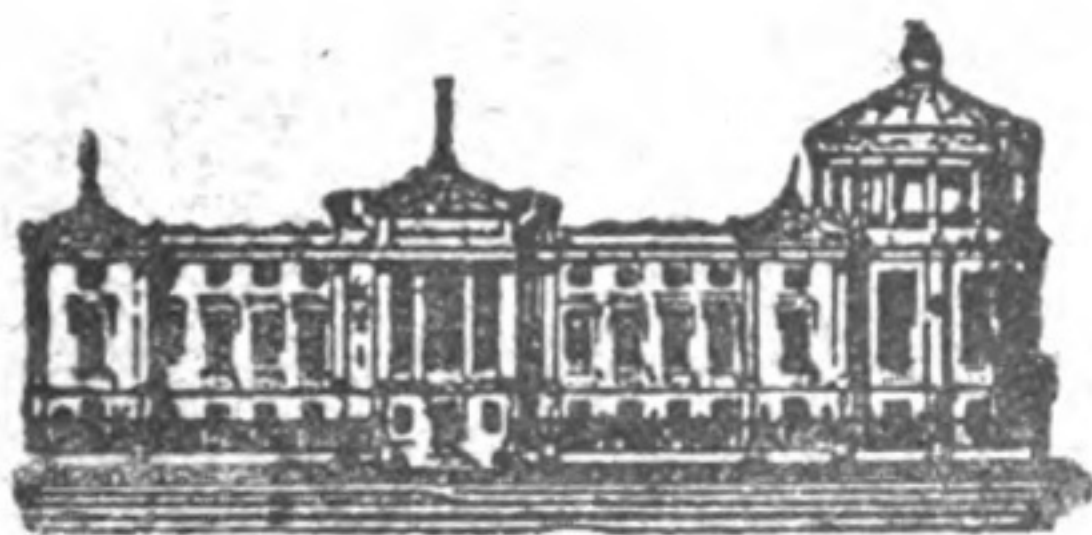
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, FR. CUMONT,
E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE
GOGUEL, H. HUBERT, G. HUET, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI,
AD. LODS, FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET,
A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAUVET, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU,
AD. REINACH, M. REVON, J. TOUTAIN A. VAN GENNEP, ETC.

TOME LXXVI. N° 1. — JUILLET-AOUT



PARIS
MAISON ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1917

SOMMAIRE

JEAN EBERSOLT. *Mélanges byzantins.*

G. HUET. *Daniel et Suzanne.*

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes rendus.*

1° EUG. DEMOLE. *Le culte préhistorique du soleil et le cimier des armes de Genève* (GOBLET D'ALVIELLA).

2° F. C. CONYSEARE. *A catalogue of the armenian manuscripts in the British Museum* (F. MACLEH).

3° RENÉ BASSET. *Mélanges africains et orientaux* (F. M.).

4° GABRIEL MILLET. *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles* (F. M.).

II. — *Notices bibliographiques.*

E. PETAVEL-OLLIV. *Souvenirs et mélanges. — Histoire d'une conversion. Correspondance de M. l'abbé Frémont avec une protestante.* — A. SETH PRINGLE-PATTISON. *The Idea of God in the light of recent philosophy.* — E. H. DAVENPORT. *The False Decretals.*

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement annuel : Paris	25 fr. »
— — — — — Départements	27 fr. 50
— — — — — Etranger	30 fr. »
Un numéro pris au Bureau	5 fr. »

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, chez M. Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte Paris (V^e).

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS
TOME SOIXANTE-QUINZIÈME

ANGERS. — IMP. A. BURDIN, F. GAULTIER ET A. THÉBERT, SUCC^{rs}, RUE GARNIER, 4.} :

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

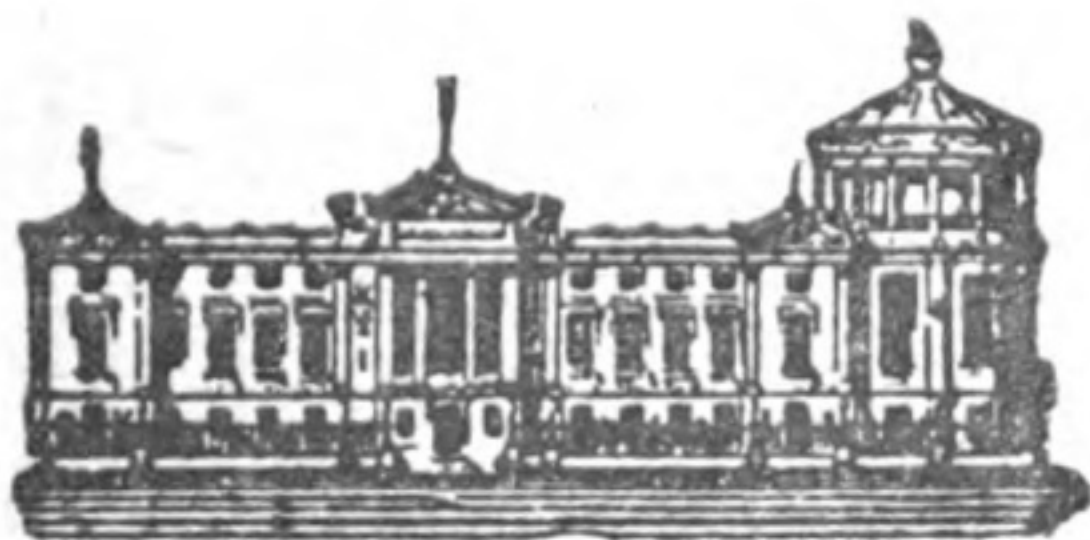
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, FR. CUMONT,
E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE
GOGUEL, H. HUBERT, G. HUET, L. LÉGER, ISRAEL LEVI, SYLVAIN LEVI,
AD. LODS, FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET,
A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAUVET, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU,
AD. REINACH, M. REVON, J. TOUTAIN A. VAN GENNEP, ETC.

TOME SOIXANTE-QUINZIÈME
TRENTE-NEUVIÈME ANNÉE



UNIVERSITY OF
CALIFORNIA

PARIS
MAISON ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e).

1917

1000

11-11-11

MÉLANGES

D'HISTOIRE ET D'ARCHÉOLOGIE BYZANTINES

PRÉFACE

Des études sur la vie publique et privée de la cour byzantine, des monuments inédits ou peu connus du musée de Constantinople, des recherches sur l'ornement sculpté dans le vieux Stamboul, tel est le contenu de ces mélanges. A part deux ou trois monuments, qui proviennent du lointain Orient, Constantinople reste le centre de ces études, où l'histoire est mêlée à l'archéologie.

Le texte le plus ingrat en apparence, le monument le plus modeste, quand ils sont replacés l'un et l'autre dans leur cadre historique, révèlent souvent des traits de mœurs et des habitudes sociales, qui permettent de compléter les récits parfois trop brefs des historiens et des chroniqueurs d'autrefois.

Ainsi de ces débris peut aussi se dégager la vie avec son parfum d'autrefois. Cette vie captivante que l'on menait au moyen âge sur les rives lumineuses du Bosphore et de la Marmara, a été l'objet principal de ces recherches, qui, bien qu'un peu spéciales en apparence, permettent de retrouver différents aspects de l'existence journalière, et de retracer certains tableaux, où se manifestent des façons d'être et de penser. De

ces études peuvent aussi se dégager quelques idées plus générales sur cette civilisation byzantine, qui a exercé une action considérable en Orient aussi bien qu'en Occident, et dans laquelle la religion était associée à presque tous les actes importants de la vie publique et privée.

I

ÉTUDES SUR LA VIE PUBLIQUE ET PRIVÉE DE LA COUR BYZANTINE

INTRODUCTION

S'il est en histoire une étude particulièrement intéressante, c'est celle des différentes classes sociales. Les détails d'organisation intérieure et de vie intime, les menus faits de la vie journalière contribuent, dans une large part, à révéler la psychologie d'un peuple disparu et à fixer certains traits de son caractère.

Dans une société organisée, comme celle des Byzantins, suivant le principe autocratique, la cour et les classes privilégiées donnaient le ton à la société. Le palais, ce n'était pas seulement la demeure d'un puissant souverain ; c'était aussi une multitude de dignitaires et de fonctionnaires, une foule de courtisans, qui peuvent encore s'imposer à notre imagination, marqués du geste ou de l'attitude, qui dévoile un côté de leur caractère. Les cérémonies auliques ne permettent pas seulement d'évoquer des scènes pleines de vie et de couleur ; elles nous aident aussi à comprendre, dans une certaine mesure, la mentalité des hommes d'autrefois.

La lecture de ces cérémonies n'offre en elle-même rien de captivant, mais elle est des plus instructives. On y voit se refléter tout un côté de la vie byzantine, un des aspects les plus

brillants et les plus caractéristiques de la civilisation orientale du moyen âge.

Certes, la vie de cour n'est qu'un aspect restreint de cette vaste question. Le palais impérial ne révèle pas tous les aspects de la vie byzantine et les recueils de textes, qui nous renseignent le mieux sur la vie publique et privée de la cour, ne nous en donnent qu'un reflet bien pâle et une image souvent confuse. En les étudiant l'on éprouve une sensation analogue à celle du voyageur, qui visite Stamboul. La ville lui apparaît comme une masse compacte, confuse, si drue et si épaisse qu'aucune perspective ne s'y ouvre ; ville étrange et tourmentée, formée d'un dédale de ruelles étroites et montueuses, sans trace de plan concerté.

Les recueils de textes, qui nous renseignent le mieux sur la vie de la cour, sont le livre des *Cérémonies* et le traité des *Offices*.

Le premier est, on le sait, une vaste compilation entreprise, au x^e siècle, par les soins de l'empereur Constantin Porphyrogénète. S'il contient un grand nombre de morceaux contemporains de cet empereur, d'autres sont antérieurs, quelques-uns même postérieurs au règne de Constantin VII¹. Le caractère composite de ce recueil lui donne un grand intérêt, à cause de la diversité des époques qu'il reflète. Si certains textes ne peuvent être datés avec exactitude, dans l'état actuel de nos connaissances, il est possible néanmoins de suivre quelques-unes des transformations subies par le cérémonial du vi^e au x^e siècle.

Le traité des *Offices* ne nous montre pas, comme le livre des *Cérémonies*, la cour à l'époque où l'empire avait atteint son plus haut degré de puissance et de rayonnement, mais au moment où il décline, un siècle environ avant la date où il va sombrer. Ce livre, faussement attribué à Georges Codinos, est

1) Cf. J. Ebersolt, *Le grand Palais de Constantinople et le livre des Cérémonies*, Paris, 1910, p. 4 s., 180 s. Le livre des *Cérémonies*, éd. Bonn, sera cité par l'abréviation *Cer.*

un ouvrage anonyme rédigé vers le milieu du xiv^e siècle¹. Il est mieux composé que le livre des *Cérémonies* ; les répétitions sont moins fréquentes. L'œuvre est moins considérable, les renseignements moins abondants, mais d'une importance égale. L'on y constate les modifications importantes et les transformations, qui sont survenues dans la classe la plus représentative de la société byzantine en l'espace de quelques siècles.

Ces études sur les cérémonies palatines ont fait l'objet d'un travail qu'il faut signaler. Il y a plus de vingt ans D. F. Bjeljaev a publié, en Russie, un volume intitulé, *Réceptions journalières des empereurs et leurs sorties solennelles dans l'église de Sainte-Sophie au IX^e-X^e siècle*². L'auteur se place à une époque déterminée et décrit les cérémonies en fonction des édifices, qui leur servaient de cadre. Comme, bien souvent, les cérémonies ne différaient les unes des autres que par quelques détails, Bjeljaev en est réduit à des répétitions sans grand intérêt pour le lecteur. On s'est placé ici à un point de vue tout différent : Au lieu de transcrire les cérémonies en les accompagnant d'un commentaire explicatif, comme l'a fait le savant russe, on a préféré, en suivant, quand cela était possible, l'ordre chronologique, marquer les principales étapes du cérémonial byzantin du vi^e au xiv^e siècle, grouper les éléments dispersés et sans ordre, et donner une vue d'ensemble de ce cérémonial compliqué. Celui-ci semble, au premier abord, immuable et figé, mais, en réalité, il a subi au cours des siècles des changements importants. Il ne comprenait pas seulement des actes religieux

1) Cf. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 425-426.

2) L'ouvrage, qui sera cité sous le titre *Byzantina*, t. II, a été inséré dans les *Zapiski imperatorskago archeologičeskago obščestva*, t. VI, Pétersbourg, 1893. En Allemagne K. Dieterich a publié dans une collection destinée surtout à la vulgarisation (Voigtländers Quellenbücher, t. XIX, Leipzig, sans date) un opuscule intitulé *Hofleben in Byzanz*, qui est une traduction d'un certain nombre de textes empruntés principalement au livre des *Cérémonies*, et au traité des *Offices*.

mais des gestes profanes et enserrait, comme dans un réseau, toute la vie des maîtres de ces temps magnifiques, depuis le berceau jusqu'à la tombe.

On a essayé, en outre, de déterminer, à l'aide d'exemples précis, quelques-uns des apports divers, qui ont formé la civilisation byzantine, et de définir quelques-uns des éléments, qui ont contribué à donner un caractère original à l'une des périodes les plus curieuses qu'ait traversée l'humanité.

Enfin, ce cérémonial présente un autre intérêt historique. Il a été imité par les peuples, qui furent en contact direct ou lointain avec l'Empire byzantin.

En Russie, la cour s'est modelée sur celle de Byzance, d'abord à Kiev, sous Vladimir (972-1015), et Jaroslav le Grand (1016-1054), puis à Moscou¹.

La cérémonie du couronnement des princes moscovites avait son modèle dans le rituel byzantin². La coutume du choix de l'épouse par un concours de beauté, telle qu'elle était pratiquée à la cour de Byzance, au VIII^e et au IX^e siècle, se retrouve à Moscou. Comme Constantin, le fils d'Irène, comme l'empereur Théophile³, Vassili Ivanovitch (1505-1533), le père d'Ivan le Terrible, et ses successeurs jusqu'à Alexis Mikhaïlovitch (1645-1676) choisirent leur épouse parmi les plus belles filles de l'empire. Quand toutes les jeunes filles des provinces avaient été réunies à la cour, le prince, après plusieurs sélections, découvrait celle qui allait devenir la souveraine⁴.

En Bulgarie, le tsar Siméon (893-927) dans sa résidence de Preslav s'ingéniait à imiter l'imposante étiquette de la cour byzantine et la magnificence des églises et des palais de Cons-

1) Cf. A. Rambaud, *Histoire de la Russie*, Paris, 1914, p. 59, 63, 201, 244, 245.

2) Cf. K. Popov, *Čin svjačennago Koronovanija* (Bogoslovskij Vjestnik, avril, 1896, p. 59 s.) ; N. Pokrovskij, *Čin Koronovanija gosudarej v ego istorii* (Tserkovnij Vjestnik, 1896, p. 539 s., 571 s., 601 s.).

3) Cf. Ch. Diehl, *Figures byzantines*, 1^{re} série, Paris, 1909, p. 15 s., 134 s.

4) Cf. A. Rambaud, *Empereurs et Impératrices d'Orient* (Revue des Deux-Mondes, t. CIII, 1891, p. 832).

Constantinople¹. Sous ses successeurs, les Bulgares continuèrent à dépendre de Byzance au point de vue de la civilisation. Les épithètes et les diplômes de leurs tsars reflètent la phraséologie de la cour hellénique².

Il en fut de même plus tard en Serbie. Sous Stéphane Douchan (1331-1355), qui avait réuni sous son sceptre toute la Macédoine et s'était fait couronner à Uskub, tsar des Romains et des Serbes, toute la hiérarchie aulique fut empruntée à Byzance³.

Ainsi, la civilisation byzantine a imprégné la civilisation slave en Serbie, en Bulgarie et en Russie. Byzance était alors le seul modèle que l'on eût sous les yeux. Au XIII^e et au XIV^e siècle, l'organisation politique, en Serbie et en Bulgarie, était calquée sur l'organisation byzantine. Et l'on sait, par ailleurs, combien ces pays dépendaient de Constantinople au point de vue littéraire et religieux.

De même dans les deux principautés de Moldavie et de Valachie, qui forment actuellement le royaume de Roumanie, les princes grecs, les Phanariotes, s'entourèrent d'une cour copiée sur celle de Byzance. En 1763, il existait un code des cérémonies observées à la cour de ces princes⁴.

Les Turcs eux-mêmes, après la conquête de Constantinople, ont fait aux anciens maîtres de la ville maints emprunts en ce qui concerne l'organisation des fonctions et des cérémonies du palais. Ainsi les réjouissances données à l'occasion de la naissance d'un prince duraient sept jours, exactement comme autrefois à la naissance du fils du basileus⁵. De même l'habitude qu'avait le sultan de manger seul à une table séparée était

1) Cf. A. Rambaud, *Études sur l'histoire byzantine*, Paris, 1912, p. 284.

2) Cf. M. Murko, *Geschichte der älteren südslawischen Litteraturen*, Leipzig, 1908, p. 115.

3) Cf. M. Murko, *op. cit.*, p. 138, 140.

4) Cf. G. Gröber, *Grundriss der romanischen Philologie*, t. II, 3, Strasbourg, 1896, p. 321 ; cf. K. Dieterich, *Hofleben in Byzanz*, p. 8.

5) Cf. J. von Hammer, *Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, t. I, Vienne, 1815, p. 473 ; v. plus bas chap. I.

observée chez les derniers empereurs byzantins ¹. A la fête du Baïram, le rite qui prescrit aux dignitaires et aux hauts fonctionnaires de venir baiser l'un après l'autre, suivant l'ordre hiérarchique, le vêtement ou la main du sultan, est calqué sur la cérémonie du baiser de paix, telle qu'elle avait lieu autrefois le dimanche de Pâques ². La rigoureuse étiquette et la « sacro-sainte hiérarchie » de l'ancienne cour byzantine se retrouvent dans le *Kanoun-Namèh*, où les règles du cérémonial sont déterminées avec autant de précision que dans le livre des *Cérémonies* de Constantin Porphyrogénète.

Le cérémonial byzantin a été aussi imité en Occident. A Venise, la civilisation était tout imprégnée d'Orient. Avec les produits de l'Empire y pénétraient aussi quelques-unes des mœurs byzantines. Les doges imitèrent souvent le costume et le cérémonial grecs. Dans la description des fêtes de la République de Venise, on voit le doge, accompagné d'une suite brillante, se rendre dans les différents sanctuaires de la ville pour commémorer la mémoire des saints ou pour adorer les reliques. Il existait à Venise un calendrier ecclésiastique observé avec une exactitude aussi rigoureuse qu'à Byzance ³. Le couronnement de la dogaresse, qui était une des cérémonies les plus splendides, rappelle celui des impératrices byzantines. Revêtue d'un vêtement tissé d'or, avec un voile blanc descendant des épaules, elle entrait à l'église, accompagnée d'un brillant cortège, jurait fidélité sur l'Évangile, puis, montant à l'autel, elle y déposait, comme le doge le faisait aussi à son élection, un présent en monnaies d'or. Après la cérémonie, elle était saluée par les assistants. Et ceci évoque la scène du couronnement de l'impératrice byzantine, et le moment où la nouvelle souveraine allait se présenter au peuple. Le doge et la dogaresse, comme

1) Cf. J. von Hammer, *op. cit.*, n. 467; v. plus loin, chap. IX.

2) Cf. J. von Hammer, *op. cit.*, n. 459; v. plus loin, chap. XI.

3) R. Graf, *Die Feste der Republik Venedig* (Wissenschaftliche Abhandlungen, t. XXIII, p. 9 s.); v. plus loin chap. XI.

les empereurs de Constantinople, pénétraient dans le sanctuaire pour y déposer leurs largesses ¹.

Dans la Rome du moyen âge, on trouve aussi des imitations du cérémonial byzantin. Un formulaire latin du x^e siècle donne, entre autres, la cérémonie de l'investiture du patrice par l'empereur. Le futur patrice, introduit auprès de l'empereur, lui baisait d'abord les pieds, puis le genou, enfin le visage. L'empereur le revêtait d'un manteau, lui passait un anneau au doigt, lui remettait un diplôme, puis lui plaçait sur la tête un cercle d'or ². Ce cérémonial, qui rappelle, de tous points, le rite de l'investiture des fonctionnaires et des dignitaires byzantins ³, date de l'époque où Othon III voulut organiser à Rome une cour, dont il régla le cérémonial et les costumes en imitant ceux de Byzance, et s'entourer d'une suite nombreuse de fonctionnaires aux noms tantôt romains, tantôt byzantins.

Il faut remarquer du reste qu'ici l'Occident reprenait une partie de son bien. On observera, au cours de ces recherches, l'abondance de mots latins et de formules latines, qui se rencontrent dans le livre des *Cérémonies*. Il paraît vraisemblable que les rédacteurs byzantins de ces cérémonies ont utilisé des sources latines antérieures au v^e siècle. Les survivances romaines, que l'on s'est efforcé de mettre en relief dans les différents chapitres de ces études, confirment cette hypothèse. Mais le cérémonial reflète d'autres influences, celles de l'Orient notamment. Ces emprunts qui, on le verra, se sont ajoutés aux survivances de l'antiquité païenne et aux traditions de l'Église primitive, ont enlevé au cérémonial byzantin son caractère spécifiquement romain, et lui ont donné une originalité, une grandeur et une majesté, qui expliquent son expansion au-delà des frontières de l'Empire.

1) Cf. R. Graf, *op. cit.*, p. 98, 100 s. ; v. plus loin chap. III et chap. XI.

2) Cf. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, s. v. *patricius*.

3) V. plus bas, chap. VIII ; Cf. F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, t. II, Stuttgart, 1859, p. 313.

I

La vie de tous les jours.

Dès les premiers vagissements, le nouveau-né est soumis à des rites, qui troublent un peu l'atmosphère intime, régnant autour du berceau des autres mortels. Le patriarche est mandé au palais. Il arrive entouré d'un cortège de métropolitains et d'archevêques, et vient faire une prière pour l'enfant né dans la pourpre. Après quoi l'empereur recevait les hauts dignitaires du Sénat, qui le félicitaient et lui présentaient leurs vœux ¹.

Cinq jours après la naissance, suivant une très ancienne coutume, les factions, ou *dèmes*², sur l'ordre du basileus, se réunissaient à l'Hippodrome. Elles acclamaient l'empereur, l'impératrice³ et le nouveau né en le désignant déjà par son nom. C'était la proclamation officielle de la maternité impériale.

Huit jours après la naissance, l'enfant était porté à l'entrée de l'église; le prêtre disait une prière, donnait son nom au nouveau-né et lui mettait un vêtement blanc. Ainsi, suivant cet ancien rite byzantin de la tradition du nom, rite qui remonte jusqu'aux origines chrétiennes, puisque le Christ reçut son nom huit jours après sa naissance, l'enfant impérial était déjà « consacré au Seigneur » et l'Église, dès sa naissance, le marquait comme sien⁴. Du seuil de l'église, où le prêtre l'avait béni, l'enfant était ramené auprès de sa mère et mis dans son berceau (*κούνιν*). L'impératrice, qui gardait le lit, et le nouveau-né

1) *Cer.*, II, 21, p. 616-617. C'était là l'ancienne coutume. Suivant une habitude plus récente, le patriarche ne venait pas dire la prière au palais. L'empereur recevait d'abord les sénateurs, puis on allait en procession à Sainte-Sophie.

2) Sur les *dèmes*, v. plus bas chap. V.

3) Cf. *Cer.*, II, 21, p. 617, et les exemples donnés par Reiske, *Commentarium*, p. 728.

4) Cf. Luc, II, 21; Reiske, *Commentarium*, p. 728, 729; Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Graecitatis*, s. v. ὄνομα λαμβάνειν; Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, s. v. Baptême, col. 287.

étaient recouverts d'étoffes brodées d'or ; la chambre était décorée de tissus précieux. Puis, en souvenir des Rois mages, les femmes et les veuves des hauts dignitaires venaient apporter chacune un présent (ξένιον) au nouveau-né et féliciter l'Augusta de son heureuse délivrance. Après les femmes, les dignitaires étaient introduits, venaient s'incliner aussi devant le berceau et adressaient à la souveraine leurs hommages et leurs vœux.

Cependant le palais et la ville entière étaient en liesse pendant sept jours. A la cour, les hauts fonctionnaires, sur les places publiques, les pauvres étaient conviés à des libations. Et l'on buvait à la santé de l'impératrice une boisson spéciale (λαγχύσιμα)¹, sorte de breuvage épicé ; c'était le vin de l'accouchée.

Le prince impérial ne recevait le sacrement du baptême qu'après un stage requis pour son instruction religieuse. Le livre des *Cérémonies* ne dit rien de la durée du catéchuménat, ni du moment où le fils du basileus recevait le baptême. Tout se passait sans doute suivant les usages de l'église². La cérémonie avait lieu, selon les prescriptions ecclésiastiques³, dans une église publique, au grand baptistère de Sainte-Sophie⁴. Le néophyte était assisté de ses parrains (ἐνχρίστοι) ; les souverains entraient avec le patriarche, qui procédait au baptême. Une suite nombreuse de dignitaires pénétrait aussi dans le baptistère⁵.

Le diacre Marc dans sa *Vie de l'évêque Porphyre de Gaza* décrit, dans une page pleine de saveur, le baptême de Théodose II, le fils de l'empereur Arcadius et de la basilissa Eudoxie. C'était dans les premières années du v^e siècle. Dès que la nouvelle de l'heureuse délivrance de l'impératrice se répand dans la capitale, la joie apparaît sur tous les visages. Des messagers,

1) Cf. *Cer.*, II, 21, p. 615-619.

2) Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1898, p. 310 s. ; Cabrol, *loc. cit.*

3) Cf. Ioann, *Obrjadnik vizantijskago dvora*, Moscou, 1895, p. 174-176 ; Mansvetov, *Tserkovnyj Ustav*, Moscou, 1885, p. 236.

4) Sur le grand baptistère et son emplacement v. J. Ebersolt, *Sainte-Sophie de Constantinople*, Paris, 1910, p. 2, 33-36.

5) *Cer.*, II, 22, p. 619-620.

porteurs de présents, sont aussitôt envoyés dans les villes de province. Quelques jours après la naissance, des évêques viennent faire le signe de la croix sur le nouveau-né et prononcer une prière.

Lorsque le jeune Théodose va être baptisé, toute la ville est décorée d'étoffes de soie brodées d'or. De l'église où il a été baptisé, l'enfant est ramené au palais en grande pompe. Tous portent des vêtements blancs comme la neige. Devant marchent les patrices, les *illustres* et les dignitaires portant des cierges ; et il semblait que les étoiles étaient descendues sur la terre. Près de l'enfant qu'un des plus hauts dignitaires tient dans un manteau blanc, marche l'empereur Arcadius, vêtu de pourpre, le visage souriant. L'évêque Porphyre, ému à la vue de ce spectacle, dit à ses compagnons : « Si les choses terrestres et périssables ont une telle splendeur, quelle sera celle des choses célestes préparées aux justes, choses qu'aucun œil n'a vues, qu'aucune oreille n'a entendues et qui ne sont montées au cœur d'aucun homme ». Quand l'enfant revint au palais, l'impératrice alla à sa rencontre, l'embrassa, puis, le prenant dans ses bras, elle dit au basileus : « O mon souverain, tu es bienheureux de ce que tes yeux ont contemplé pendant ta vie ! » Et l'empereur prit plaisir à ces paroles¹.

Après le baptême, l'enfant en bas-âge devait se soumettre encore à un rite curieux, en usage dans l'Eglise grecque. C'était la cérémonie de la tonsure (κούρευμα), qui formait dans l'ancien usage byzantin un tout par elle-même et exigeait la présence de parrains spéciaux.

Elle avait lieu dans une des églises du palais, en présence du basileus, du patriarche. d'une nombreuse assistance dans laquelle se trouvaient les parrains (ἀνάδοχοι τῶν τριχῶν). Le patriarche officiait suivant le rituel ecclésiastique². Il invo-

1) Cf. *Marci diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis*, Leipzig, Teubner, 1895, p. 38-43.

2) Cf. Goar, *Euchologion*, Paris, 1647, p. 375-376 ; Dmitrievskij, *Opisanie liturgiĭeskikh rukopisej*, t. II, Kiev, 1901, p. 4, 26, 40, 55, 69, 95, 149, 178,

quait la bénédiction de Dieu sur la tête de l'enfant. Puis, prenant des ciseaux, il faisait une tonsure en forme de croix en disant : « Un tel, serviteur de Dieu, est tonsuré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, maintenant et à toujours et aux siècles des siècles. Amen ». Les petites mèches, qui tombaient étaient reçues par les parrains dans un mouchoir (ἐγχείριον) et, suivant un commentateur, elles ne devaient pas être jetées n'importe où, mais être déposées dans un lieu sacré¹.

Ainsi, dès son berceau, le prince impérial était entouré d'un cérémonial fort simple si on le compare aux multiples obligations, qui lui seront imposées par l'étiquette, lorsqu'il sera parvenu à l'âge d'homme et qu'il aura ceint sa tête du diadème.

L'emploi du temps du basileus était réglé avec une exactitude minutieuse.

Les heures étaient comptées au moyen d'horloges (ὥρολόγιον). Il y en avait plusieurs au palais. L'entrée d'une des salles du palais portait même le nom de l'horloge, qui indiquait les heures au seuil de la demeure du prince². C'étaient des cadrans solaires, ou des espèces de clepsydras connues de l'antiquité, qui annonçaient les heures par une sonnerie retentissante³.

Chaque matin, le personnel du palais ouvrait les principales portes, qui y donnaient accès, avec les clefs (κλειδίς) dont le

210, 400, 459, 860, 911. Ce rituel est contenu déjà dans un manuscrit du ix^e-x^e siècle. Une note additionnelle, insérée à la fin d'un chapitre du livre des *Cérémonies*, raconte comment fut tonsuré le fils de Basile I^{er}, le futur Léon VI ; cf. *Cer.*, II, 23, p. 622 ; cf. Cabrol, *op. cit.*, s. v. Anadoque, col. 1875.

1) Cf. *Cer.*, II, 23, p. 620-622 ; cf. Syméon de Thessalonique, *De Sacramentis*, c. LXVII (Migne, P. G., t. CLV, col. 232).

2) Cf. J. Ebersolt, *Le Grand Palais de Constantinople et le Livre des Cérémonies*, Paris, 1910, p. 84.

3) Cf. Theophanes Continuatus, éd. Bonn, p. 681 ; *Cer.*, App. ad lib. I, p. 472 ; Banduri, *Imperium Orientale*, t. I, Paris, 1711, p. 151-152 ; cf. J. Marquardt, *La vie privée des Romains*, trad. V. Henry, t. I, Paris, 1892, p. 297. Il y avait au palais des horlogers, qui étaient chargés de surveiller et de réparer les horloges (Cf. *Cer.*, II, 52, p. 724).

concierge du palais, le papias, avait la garde¹. Puis, l'un des fonctionnaires de service se rendait aux appartements privés de l'empereur et, saisissant le verrou de la serrure (τὸ τοῦ ῥωμηνήσιου κλειθρον), il frappait trois fois². Le basileus s'habillait, et se rendait dans la salle du trône, où il priait devant une icône avant de prendre place sur un siège. Il faisait introduire les personnages avec lesquels il désirait s'entretenir des affaires publiques, ou les étrangers auxquels il donnait audience. Les audiences terminées, le basileus ordonnait de donner congé (μίσσας ποιεῖν)³. Le papias prenait les clefs, sortait et les agitait pour donner à tous ceux qui étaient présents à la cour, le signal du départ. Ainsi, pour les cérémonies auliques comme pour les cérémonies ecclésiastiques, la même formule servait à donner le signal de la fin. Au palais, on répétait dans un grec barbare ou un latin corrompu le *Ite missa est*.

L'après-midi, quand l'empereur donnait audience, le palais était ouvert suivant le même cérémonial⁴.

Ainsi le palais n'était pas accessible à tout venant. Comme les portes saintes de l'iconostase, les portes de la demeure auguste ne roulaient sur leurs gonds qu'à certaines heures et se refermaient ensuite pour dérober aux profanes les mystères

1) La fonction de παπίας est mentionnée déjà au viii^e siècle (cf. Theophanes, *Chronographia*, éd. de Boor, p. 454). Il existait plusieurs papias au ix^e-x^e siècle (cf. *Cer.*, II, 52, p. 708, 725). L'un d'eux était le grand papias à qui était confiée la garde du palais sacré (cf. *Cer.*, I, 1, p. 6 ; I, 19, p. 114 ; I, 32, p. 171).

2) Cf. *Cer.*, II, 1, p. 518-519 ; cf. Antoine de Novgorod, *Le Livre du Pèlerin* (Itinéraires russes en Orient, trad. par M^{me} B. de Khitrowo, Genève, 1889, p. 91).

3) Cf. *Cer.*, II, 1, p. 520-521. On rencontre aussi l'expression μίσσας διδόναι, ou γίνονται μίσσαι = *missae fiunt, missas dare*. C'était un ordre, qui intimait aux dignitaires et aux fonctionnaires venus au palais, l'ordre de le quitter (cf. *Cer.*, I, 33, p. 177 ; I, 14, p. 94-95 ; I, 28, p. 159, 160 ; I, 29, p. 161 ; I, 35, p. 183 ; I, 64, p. 293 ; I, 32, p. 175 ; I, 12, p. 90 ; I, 15, p. 97 ; II, 25, p. 627 ; I, 46, p. 236 ; I, 65, p. 293 ; II, 21, p. 616 ; I, 16, p. 97 ; I, 21, p. 124 ; I, 88, p. 398 ; I, 92, p. 425).

4) Cf. *Cer.*, II, 1, p. 522 ; II, 2, p. 525.

de l'intérieur. Le matin, le palais était ouvert depuis la première heure jusqu'à la troisième; l'après-midi, à partir de la neuvième heure¹. Pendant les heures d'ouverture avait lieu ce qu'on appelait, dans le langage de cour, la procession quotidienne (καθημερινή προέλευσις). Les personnages mandés au palais venaient saluer l'empereur, qui leur donnait audience, et l'on s'occupait des affaires de l'État².

Cette réception quotidienne rappelle une ancienne coutume romaine : l'audience domestique. De même qu'à Rome, le patron, levé de bonne heure, faisait ouvrir à la foule des clients qui venaient le saluer³; de même à Byzance, l'empereur admettait en sa présence dès les premières heures de la journée ceux qui venaient lui rendre hommage. Même le dimanche, si l'empereur l'ordonnait, la foule des dignitaires et des fonctionnaires était admise au palais⁴.

L'empereur ne s'enfermait donc pas dans son palais comme dans une forteresse. Il était en contact journalier avec ses sujets. Il s'entretenait avec eux. Il ne pouvait, du reste, se passer d'eux. Il avait besoin de s'entourer d'un cortège nombreux et imposant. Aussi les portes du palais s'ouvraient-elles lorsqu'une cérémonie devait se dérouler à la cour, ou bien lorsque l'empereur avait à se rendre en procession dans la ville. La foule des hauts personnages pénétrait dans la demeure auguste, allait au devant du basileus, assistait à ses côtés aux rites prescrits par le cérémonial, ou l'accompagnait en cortège à travers la ville⁵.

1) Cf. Luitprand, *Antapodosis*, V, 21. (Monumenta Germaniae Historica, Script., t. III, p. 332, 333).

2) Cf. Theophanes Continuatus, III, 43, p. 142; cf. J. Ebersolt, *Le Grand palais de Constantinople et le Livre des cérémonies*, Paris, 1910, p. 118-119.

3) Cf. J. Marquardt, *La vie privée des Romains*, trad. V. Henry, t. I, Paris, 1892, p. 305 s.

4) Cf. *Cer.*, II, 2, p. 522, 525.

5) Cf. *Cer.*, I, 10, p. 71-72; I, 15, p. 96-97; I, 19, p. 114; I, 22, p. 124-125; I, 31, p. 170; I, 32, p. 171; I, 29, p. 161; I, 11, p. 86; I, 12, p. 89; I, 14, p. 91; I, 16, p. 97; I, 41, p. 207; I, 46, p. 234; I, 17, p. 98; I, 23,

Une grande urbanité régnait parmi tous ces courtisans. Avant d'être admis auprès de l'empereur, ils se réunissaient dans une salle ou dans un lieu voisin du palais. Ils se saluaient, en se disant bonjour : *καλὴ ἡμέρα ὦν!*¹ Ils s'asseyaient sur des bancs (*σκάμνα*) ou se tenaient debout en silence². Chaque classe de dignitaires ou de fonctionnaires avait des sièges qui lui étaient réservés³.

Plus tard, au *xiv*^e siècle, la coutume de l'audience quotidienne se perpétua, mais en se simplifiant. La réception avait lieu aussi le matin et le soir. Le protovestiarite attendait dans la salle de réception que l'empereur sortit de son appartement privé; et il introduisait les dignitaires les plus élevés; puis, le primicier de la cour faisait ensuite entrer les autres personnages⁴.

Lorsqu'un empereur ou une impératrice mourait, la cour menait grand deuil. La vie si intense du palais était brusquement suspendue. On procédait d'abord à l'exposition du corps dans une des salles d'apparat, sur un grand catafalque. Cet usage était déjà en vigueur au *iv*^e siècle. Le corps de l'empereur, revêtu des insignes impériaux, était exposé sur une bière (*κλίνη*) dorée⁵. De même dans l'ancienne Rome, le mort paré de ses plus beaux atours était exposé sur le lit funèbre (*lectus funebris*), dans l'atrium de la maison⁶.

Alors commençait le service funèbre (*ἐπιτάφιος*). Le clergé

p. 128 ; I, 26, p. 143 ; I, 66, p. 296 ; II, 25, p. 624 ; II, 18, p. 599, 600, 602 ; I, 47, p. 236.

1) Cf. *Cer.*, II, 16, p. 598-599.

2) Cf. *Cer.*, II, 2, p. 523-525.

3) Cf. *Cer.*, II, 1, p. 520 ; I, 66, p. 295.

4) Codin., *de Officiis*, V, éd. Bonn, p. 34, 35, 37.

5) Cf. Eusèbe, *Vita Constantini*, IV, 66, éd. Heikel, Leipzig, 1902, p. 145 ; cf. J. Ebersolt, *Le grand Palais de Constantinople et le Livre des Cerémonies*, Paris, 1910, p. 49 ; *Cer.*, I, 60, p. 275 ; Theophanes Continuatus, VI, 6, éd. Bonn, p. 473 ; VI, 1, p. 353.

6) Cf. J. Marquardt, *La vie privée des Romains*, trad. V. Henry, t. I, Paris, 1892, p. 405 s.

venait chanter les psaumes de circonstance. Puis l'un des fonctionnaires du palais prononçait trois fois la formule « Sors, basileus, le Roi des Rois, le Seigneur des Seigneurs t'appelle ». Le corps était emporté et placé à l'entrée du palais. Là, avant de quitter sa demeure terrestre, l'empereur recevait le dernier baiser du clergé et des hauts dignitaires.

Lorsque la même formule avait été prononcée encore trois fois, le cercueil, porté à mains d'hommes, sortait en grande pompe du palais. Les dignitaires l'accompagnaient à travers les rues jusqu'au lieu de la sépulture, au son des chants funèbres et des lamentations du peuple, qui se pressait sur le passage du cortège. Le cri retentissait encore trois fois : « Entre, basileus, le Roi des Rois, le Seigneur des Seigneurs t'appelle ». Puis les mots : « Dépose ta couronne ». Celle-ci était enlevée et le corps était placé dans un sarcophage (ἀνάθημα). Le même cérémonial était observé pour les impératrices¹.

La cour menait le deuil. Les vêtements resplendissants étaient écartés. L'empereur, au ^{xiv}^e siècle, revêtait des habits blancs, les hauts personnages de la cour s'habillaient de noir. Des règlements spéciaux fixaient la durée du deuil, suivant le degré de parenté².

Les funérailles impériales différaient assez sensiblement de celles des simples mortels, clercs ou laïques. Pour ces derniers le cérémonial était plus simple. Le corps, précédé des prêtres, était porté à l'église. Les prières étaient dites dans le narthex pour les laïques et les prêtres, au milieu de l'église pour les moines. De là, le cortège funèbre, accompagné du chant des litanies, se rendait au cimetière où étaient dites les dernières prières³.

1) Cf. *Cer.*, I, 60, p. 276; Theophanes Continuatus, VI, 52, 53, p. 467-468. On sait que la plupart des empereurs furent enterrés à l'église des Saints-Apôtres (cf. *Cer.*, I, 10, p. 76-77; II, 6, p. 533; II, 42, p. 642-649; II, 52, p. 780).

2) Cf. Colin., *de Officiis*, XI, p. 69; XXI, p. 106-107.

3) Cf. Goar, *Euchologion*, Paris, 1617, p. 525 s., 544 s., 561 s.

Dans ce rite des funérailles on remarque des survivances païennes. L'exposition du corps rappelle l'ancienne coutume romaine. Les lamentations funèbres sont une vieille tradition hellénique, qui se perpétua aussi bien à la cour que dans les couches profondes de la population¹. Ainsi, le passé lointain se mêlait au présent et rehaussait de son prestige la pompe du rituel chrétien.

II

Le Couronnement des Empereurs.

Parmi les actes de la vie publique auxquels toutes les classes de la société byzantine étaient associées, il n'en est pas de plus important que l'imposition de la couronne sur la tête du basileus. Le peuple, le clergé, l'armée, la cour prenaient part, en ce jour de fête de la monarchie, au déploiement des pompes impériales.

Cette solennité dynastique comprenait une succession d'actes qu'il convient d'énumérer, en recherchant si, au cours des siècles, la cérémonie n'a pas subi des modifications². On sait qu'à Byzance le droit de succession au trône n'a jamais eu la fixité qui est l'essence d'une monarchie. Comme l'a dit fort justement A. Rambaud, « il y avait plusieurs manières légales, à Byzance comme à Rome, de devenir empereur. La première, la primordiale, c'était l'élection par le Sénat et le peuple, mais à Byzance le Sénat n'était qu'une assemblée de fonctionnaires et le peuple n'était qu'une tourbe. La seconde, c'était la nais-

1) V. plus bas : Conclusion.

2) La question de savoir où et dans quelles circonstances eut lieu la transmission du pouvoir impérial et comment parmi les incessantes révolutions la couronne passa d'une tête sur une autre, a été maintes fois traitées par les historiens. Voir notamment l'étude de W. Sickel, *Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrhundert* (Byzantinische Zeitschrift, t. VII, 1898, p. 511-557). C'est l'acte seul du couronnement qu'il importe d'étudier ici.

sance, et c'est ainsi qu'il y eut à Byzance des espèces de dynasties. La troisième, c'était l'adoption, qui avait été pratiquée par les empereurs Nerva, Trajan, etc., l'adoption emportant, du vivant même de l'adoptant, une sorte d'association de l'adopté au pouvoir. La quatrième, c'était l'association sans l'adoption, système que Dioclétien avait inauguré à Rome, et dont Byzance offre nombre d'exemples. Mais ni l'élection, ni la naissance, ni l'adoption, ni l'association ne constituaient un système solidement établi, universellement reconnu. Dans toute l'histoire byzantine, le droit est très peu de chose, le fait est tout. Or le fait, c'est souvent l'usurpation pure et simple, par le complot de palais et de harem, par l'insurrection de la plèbe, par la révolte militaire »¹.

Quel que fût le mode d'accession au trône, l'empereur devait être couronné.

L'acte principal consistait dans la remise par le patriarche au nouvel empereur des insignes impériaux, la chlamyde et la couronne (στέφανος). Cette coutume est déjà en vigueur à la fin du iv^e siècle, sous Théodose le Grand².

Pour le v^e et le vi^e siècle, le livre des *Cérémonies* de Constantin Porphyrogénète donne des descriptions assez complètes des proclamations de Léon I^{er} (457-474), d'Anastase I^{er} (491-518), de Justin I^{er} (518-527). L'armée et le peuple se réunissent pour réclamer un nouvel empereur. Celui-ci paraît. Il est élevé sur le pavois (σχοιτάριον) et un officier lui met sur la tête une espèce de diadème, fait d'anneaux entrelacés (μυνιάχης, μυνιάχιον)³. L'empereur descend ensuite du bouclier. L'évêque s'avance alors, dit une prière, revêt le basileus de la chlamyde impé-

1) Cf. A. Rambaud, *Empereurs et Impératrices d'Orient* (Revue des Deux-Mondes, t. CIII, 1891, p. 149-150).

2) Cf. Théodoret, *Ecclesiasticae historiae*, V, 6 (Migne, P. G., t. LXXXII, col. 1205, 1208). Sur les insignes impériaux, v. plus loin, chap. VI et VII.

3) La proclamation de Léon II (473-474) présente une variante. Léon I^{er}, après la prière de l'évêque, met lui-même la couronne sur la tête de son fils. L'élévation sur le pavois est omise. (Cf. *Cer.*, I. 94, p. 432.)

riale et lui met sur la tête la couronne (διάδημα, στέφανος). Revêtu des insignes, l'empereur apparaît tenant le bouclier (σχιούταρον) et la lance (αρχία, αρχίδιον), et est acclamé par l'armée et par le peuple¹. Il se rend ensuite à l'église pour déposer sa couronne sur la sainte table et remettre les dons de joyeux avènement qu'il octroie au clergé en cette circonstance. Puis, il quitte le sanctuaire, la tête ceinte de nouveau du diadème².

Il y a deux actes principaux dans le cérémonial : l'exaltation sur le pavois et la remise des insignes impériaux. Au couronnement de Justinien I^{er} (527-565), la seconde partie de la cérémonie est seule mentionnée³. Cependant la coutume de l'élévation sur le bouclier resta en vigueur plus tard. Justin II (565-578) se vit soulevé par quatre jeunes gens sur un grand bouclier rond⁴; de même Phocas, en 602⁵.

Le rite de l'élévation sur le bouclier dont quelques miniatures nous ont conservé le souvenir⁶, n'est pas toujours décrit. Au couronnement du successeur de Phocas, Héraclius I^{er} (610-641)⁷, à celui d'Héraclius Constantin⁸ et d'Héracléonas⁹, l'imposition de la couronne par le patriarche est seule mentionnée. Mais l'exaltation sur le pavois resta néanmoins dans les usages de la cour. Au XIII^e et au XIV^e siècle, Michel VIII Paléologue¹⁰,

1) Cf. *Cer.*, I, 91, p. 410-412; I, 92, p. 423; I, 93, p. 429. — Théodose II (408-450) et Marcien (450-457) furent aussi élevés sur le bouclier (cf. *Chronicon paschale*, éd. Bonn, p. 568, 590).

2) Cf. *Cer.*, I, 91, p. 413, 415; I, 95, p. 433.

3) Cf. *Cer.*, I, 95, p. 433.

4) Cf. Corippus, *de laudibus Justini minoris*, lib. II, v. 137 s., éd. Bonn, p. 179.

5) Cf. Cedrenus, éd. Bonn, t. I, p. 705.

6) Cf. H. Omont, *Fac-similés des miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1902, pl. VI (ms. gr. 139, fol. 6 v°); miniature du Skylitzès de Madrid, XIV^e s. (Millet, *Hautes-Études*, C. 869), reproduite dans Ch. Diehl, *Études byzantines*, Paris, 1905, p. 123.

7) Cf. Theophanes, *Chronographia*, éd. de Boor, p. 299.

8) *Ibid.*, p. 300.

9) Cf. *Cer.*, II, 27, p. 628; Nicéphore, *Ἱστορία σύντομος*, éd. de Boor, p. 26.

10) Cf. Nicéphore Grégoras, *Historiae byzantinae*, IV, 1, éd. Bonn, p. 78.

Michel IX¹, Andronic III² furent élevés sur le bouclier; et le rite, est décrit, au xiv^e siècle dans le traité des *Offices*, qui nous est parvenu sous le nom de Georges Codinos³.

L'élévation sur le bouclier était un acte d'investiture essentiellement militaire et civil. Au xv^e siècle, l'archevêque de Thessalonique, Syméon l'explique ainsi⁴. Le pavois sur lequel le souverain est élevé, est un bouclier de soldat; ceux qui ont l'honneur de le soulever de terre sont des dignitaires. Il est acclamé par l'armée et par le peuple. Il est déjà par ce seul fait le stratège, le général en chef des armées et le basileus, le roi du peuple.

Le second acte du couronnement, c'est-à-dire la remise des insignes impériaux, est essentiellement religieux. Au v^e et au vi^e siècle, le basileus recevait ses insignes en dehors de l'église et se rendait ensuite dans le sanctuaire pour déposer sa couronne sur l'autel et faire des largesses au clergé. Cette seconde partie de la cérémonie se développe par la suite. Le plus souvent elle se passe tout entière à l'intérieur même de l'église.

L'empereur monte avec le patriarche sur l'ambon. Là, on a disposé un autel portatif (ἀντιμύσειον) sur lequel sont placés les insignes, la chlamyde et la couronne (στέμμα). Le patriarche prononce une première invocation sur la chlamyde, où il prie Dieu de revêtir son serviteur de la puissance spirituelle et de placer dans sa main le sceptre du salut. Il prend ensuite la chlamyde et la donne aux fonctionnaires de la suite du basileus, vestiteurs ou cubiculaires, qui en revêtent le souverain. Le patriarche dit une seconde prière sur la couronne et invite le souverain terrestre à courber sa tête devant le Souverain du monde, qui le gardera sous sa protection. Il saisit ensuite la couronne des deux mains et la pose sur la tête de l'empereur

1) Cf. G. Pachymère, *De Andronico Palaeologo*, III, 1, éd. Bonn, p. 196.

2) Cf. J. Cantacuzène, *Historiae*, I, 41, éd. Bonn, p. 196.

3) Cf. Codin., *de Officiis*, XVII, éd. Bonn, p. 88.

4) Cf. Symeonis Thessalonicensis archiepiscopi *De sacro Templo*,¹ CXLIV (Migne, P. G., t. CLV, col. 352).

en disant : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ».

Revêtu de ses insignes, l'empereur descend de l'ambon pour prendre part à la communion¹.

Quand l'empereur était associé au trône, le cérémonial était un peu différent. Le patriarche remettait la chlamyde d'abord à l'empereur régnant, qui en revêtait le nouveau basileus. De même, le patriarche donnait le diadème au souverain régnant, qui ceignait le nouvel empereur².

Dans ce rituel, qui est décrit d'après des textes du x^e et du xi^e siècle, on remarque qu'il n'est pas fait mention d'une particularité intéressante, l'onction de l'empereur³.

Sans doute il est fait plusieurs fois allusion au « basileus oint de l'huile sainte par le Seigneur » : mais il s'agit ici de l'huile « spirituelle »⁴. Les empereurs de Constantinople se considéraient, en effet, au point de vue spirituel comme les « oints du Seigneur »⁵.

1) Ce rite est décrit sommairement à propos du couronnement de Nicéphore Phocas (963) ; (cf. *Cer.*, I, 96, p. 440 ; Cedrenus, éd. Bonn, t. II, p. 351). Il est mentionné avec plus de détails dans le livre des *Cérémonies* (*Cer.*, I, 38, p. 192-193), dans l'Eucologe (cf. Goar, *Euchologion*, Paris, 1617, p. 924-926) et dans le ms. n° 959 de la bibliothèque du Sinaï (xi^e siècle) ; cf. Dmitrievskij, *Opisanie liturgiïeskich rukopisei*, t. II, Kiev, 1901, p. 59-60.

2) Cf. *Cer.*, I, 38, p. 194 ; Goar, *op. cit.*, p. 925, 926.

3) Chez les historiens et les chroniqueurs, le couronnement est décrit en général d'une manière très brève. Il est dit que le patriarche « couronne l'empereur » ; ou, quand il y a un empereur régnant, ce dernier procède lui-même à l'imposition de la couronne ; v. au viii^e siècle les couronnements de Constantin V (cf. Theophanes, éd. de Boor, p. 401 ; Nicéphore, *Ἱστορία σύντομος*, éd. de Boor, p. 56-57) ; de Constantin VI (cf. Theophanes, p. 450) ; au x^e siècle les couronnements de Nicéphore I^{er} (*ibid.*, p. 480), de Michel I^{er} (*ibid.*, p. 493), de Léon V (*ibid.*, p. 502) ; au x^e siècle celui de Jean Tzimiscès (cf. Cedrenus, éd. Bonn, p. 380-381).

4) Cf. *Cer.*, I, 78, p. 375 ; I, 63, p. 281, 282.

5) Les deux passages de Photius doivent être interprétés dans ce sens (cf. Photius, *Homélies*, éd. S. Aristarchis, t. II, Constantinople, 1901, p. 437 ; *Lettres*, n° XVI dans Migne, *P. G.*, t. CII, col. 765). Dans les deux passages de Nicéas Choniates, où sont décrits les couronnements de Manuel I^{er} Comnène (1143-1180) et d'Alexis III Ange (1195-1203), le mot *χρίειν* doit être pris dans le sens de consacrer, sans qu'il soit fait allusion au rite de l'onction par l'huile sainte. (Cf. Nicéas Choniates, éd. Bonn, p. 70, 603.) Il n'est donc

Au XIII^e et au XIV^e siècle, le rite de l'onction est décrit avec précision. Michel IX Paléologue, Andronic III furent matériellement consacrés par le moyen de l'huile sainte¹. Le chrisma (χρῖσμα) était en usage à la cour des Paléologues. Le traité des *Offices*² et Syméon de Thessalonique³ en donnent une description détaillée.

Les empereurs de la dynastie sous laquelle la civilisation byzantine brilla d'un dernier éclat, montèrent sur le trône suivant un cérémonial qui était arrivé à son dernier développement. Jean Cantacuzène, qui décrit l'accession au trône d'Andronic III Paléologue, en 1325⁴, le pèlerin russe Ignace de Smolensk, qui assista au couronnement de Manuel II Paléologue, en 1391⁵, et le Pseudo-Codinos⁶ nous font entrevoir toute la pompe et la magnificence de cette solennité, depuis l'exaltation sur le pavois, jusqu'à l'onction par l'huile sainte.

Avant la cérémonie l'empereur faisait une profession de foi, où il promettait devant la « sainte église catholique et apostolique » de rester fidèle à l'orthodoxie et de la défendre, de suivre les voies de la vérité et de la justice. Cette profession de foi, signée de sa main de « basileus fidèle au Christ-Dieu et

pas prouvé, comme M. Poupardin semble l'admettre, que Basile I^{er} fut le premier basileus matériellement consacré par le moyen de l'huile sainte (cf. R. Poupardin, *L'onction impériale*, dans le *Moyen Age*, t. IX, 1905, p. 114). Sickel, *op. cit.*, p. 547-548, donne aussi aux textes de Photius un sens matériel; mais il reconnaît que le livre des *Cérémonies* ne parle de l'onction qu'au sens spirituel. Le silence du cérémonial de la cour en ce qui concerne l'onction matérielle est très significatif.

1) Cf. Pachymère, *De Andronico Palaeologo*, III, 1, éd. Bonn, p. 196; J. Cantacuzène, *Historia*, I, 41, éd. Bonn, p. 198.

2) Cf. G. Codin., *de Officiis*, XVII, éd. Bonn, p. 90.

3) Cf. *Symeonis Thessalonicensis De sacro templo*, CXLVI (Migne, *P. G.*, t. CLV, col. 353); du même, *De sancto unguento*, LXXIII (*ibid.*, col. 244, 248, 249); du même, *De sacris ordinationibus*, CCXVIII (*ibid.*, col. 432).

4) Cf. Cantacuzène, *loc. cit.*, p. 196 s.

5) Cf. Pèlerinage d'Ignace de Smolensk (*Itinéraires russes en Orient*, traduits par M^{me} B. de Khitrowo, Genève, 1889, p. 143 s.).

6) Cf. Codin., *op. cit.*, p. 87 s.

autocrator des Romains », il la remettait au patriarche et au saint synode.

L'empereur était ensuite élevé sur le pavois en présence du peuple et de l'armée, qui poussaient en son honneur les acclamations.

La cérémonie religieuse avait lieu à Sainte-Sophie, où la plupart des empereurs reçurent la couronne¹. Et c'était, au dire du pèlerin russe merveilleux à voir. « Il y avait une quantité de monde : les hommes à l'intérieur de la sainte église et les femmes dans les tribunes derrière des rideaux de soie ». Le cortège impérial pénètre alors dans l'église par la porte royale. Il s'avance lentement. « Douze hommes d'armes, recouverts de fer de la tête aux pieds, entourent l'empereur. Devant lui marchent deux porte-enseignes aux cheveux noirs; le bois de leurs drapeaux, leurs habits et leurs chapeaux sont rouges. Devant ces porte-enseignes s'avancent des héraults; leurs bâtons sont couverts d'argent et les pommeaux garnis de perles ».

L'empereur est conduit à une estrade tendue de soie pourpre, sur laquelle sont disposés des trônes dorés où prennent place le souverain et la famille impériale. Alors commence la cérémonie.

Il se fait un grand silence dans l'église. Le patriarche sort du sanctuaire et monte à l'ambon. L'empereur le rejoint, enlève sa coiffure et tous les hommes se découvrent. Le patriarche oint la tête impériale avec le saint myre, en faisant le signe de la croix et prononce d'une voix forte le mot : « Saint! », que toute l'assistance répète trois fois.

Le rite de l'onction terminé, le patriarche procède à l'imposition de la couronne (στέμμα)². Si le père de l'empereur assistait

1) Cf. Léon Diacre, IV, 4, éd. Bonn, p. 98.

2) Dans ce rituel du xiv^e siècle il n'est pas fait mention du revêtement de la pourpre sur l'ambon. Il avait lieu autrefois en même temps que l'imposition de la couronne, sur l'ambon (v. plus haut, p. 21). D'après le Pseudo-Codinos (*op. cit.*, p. 89) et J. Cantacuzène (*op. cit.*, p. 197) l'empereur revêtait la pourpre, le *saccos*, avant de monter à l'ambon.

à la cérémonie, il mettait avec le patriarche la couronne sur la tête de son fils, sinon le patriarche était chargé de ce soin. Et il prononçait le mot « Digne! », répété trois fois par les assistants. La tête ceinte, le nouvel empereur descend de l'ambon et monte sur l'estrade où il prend place sur son trône.

De chaque côté de la grande nef, sur une estrade se tiennent des chantres (ᾠδῶνται), tenant des hampes auxquelles pendent des soies blanches et écarlates. Ils chantent les poésies de circonstance, que le peuple répète phrase après phrase, trois fois de suite. Ce sont des passages de l'Écriture sainte adaptés à la cérémonie, et surtout des vœux, des souhaits de prospérité et de longue vie¹.

Sous les grandes voûtes de l'église s'élèvent des voix stridentes, comme celles qui résonnent encore aujourd'hui en Orient dans les lieux de prières : — Gloire à Dieu, le Seigneur du monde; Gloire à Dieu, qui a ceint ta tête; Gloire à Dieu, qui t'a proclamé basileus; Gloire à Dieu, qui t'a glorifié; Gloire à Dieu, qui t'a honoré, qui t'a couronné de sa propre main. Il te gardera longtemps dans la pourpre... Beaucoup, beaucoup, d'années à toi, autocrator des Romains —.

L'empereur écoutait sans doute ces louanges avec l'impassibilité d'un despote oriental, persuadé d'être sur la terre le représentant de la divinité. Et ces acclamations, le peuple les répète avec cette dévotion servile et cette passion, qui se trahiront à la fin de la cérémonie lorsqu'il se précipitera pour « déchirer les tentures du trône et tâcher d'en avoir un morceau ».

Cependant le service liturgique continue à se déployer selon le rituel traditionnel². L'empereur y assiste tenant dans sa main

1) Cf. l'ivoire représentant le couronnement de Léon VI, avec le texte de l'inscription dans G. Schlumberger, *Mélanges d'archéologie byzantine*, Paris, 1895, p. 111-116. Cf. A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. II, Milan, 1902, p. 576, 578; cf. les textes du livre des *Cérémonies*, I, 38, p. 194-196.

2) Cf. sur ce rituel, J. Ebersolt, *Sainte-Sophie de Constantinople*, Paris, 1910, p. 14 s.

une croix. A la lecture des Épîtres, des Actes des Apôtres et de l'Évangile, il se lève en signe de respect. Au moment de la grande entrée, c'est-à-dire quand les saintes espèces vont être transportées en procession de l'autel de la prothèse, où elles ont été préparées, dans le sanctuaire, les diacres s'approchent et viennent saluer l'empereur en inclinant leur tête sur la poitrine. Le basileus se lève et va prendre la tête de la procession.

« Qui peut raconter la beauté de tout cela ? » s'écrie Ignace de Smolensk, dans sa naïveté d'homme du Nord, ébloui par tout ce faste oriental. Et, en effet, aux côtés de l'empereur marchent une centaine de varanges portant leur hache, et des jeunes nobles armés; derrière suivent les prêtres et les diacres portant les vases sacrés. Lentement la procession s'avance jusqu'à l'autel. Aux portes du sanctuaire, le basileus rencontre le patriarche; ils se saluent en inclinant la tête, tandis qu'un diacre encense l'empereur.

Celui-ci vient ensuite reprendre sa place sur l'estrade pour assister à la fin de l'office. S'il est disposé à communier, il va, accompagné des diacres, dans le sanctuaire pour recevoir les saintes espèces des mains du patriarche¹. Puis il prend congé du patriarche, qui lui donne sa bénédiction et « l'adjure d'observer l'immutabilité de l'orthodoxie et des droits impériaux, de ne rien changer aux anciennes lois; de ne pas prendre sur ce qui ne lui était pas dû, mais de craindre Dieu avant tout et de se souvenir de la mort. Et l'empereur sort de l'église avec grande humilité et douceur et crainte de Dieu et très décemment comme un grand pontife. »

La cérémonie du couronnement chez les Byzantins se distinguait surtout par la magnificence extérieure. Les actes en eux-mêmes ne présentent pas une originalité très grande.

L'élévation sur le pavois est un rite très ancien², qui était

1) Sur cet usage v. J. Ebersolt, *op. cit.*, p. 17, 18, n. 5.

2) Cf. Tresenreuter, *De antiquo ritu elevandi principes inaugurandos*, Altorf (sans date), p. 4 s.

aussi en usage en Occident¹. Il en est de même de l'onction, qui était pratiquée déjà pour la consécration des rois de l'Ancien Testament. Elle fut introduite tardivement à la cour byzantine, très probablement après l'occupation latine². Baudouin I^{er} fut sans doute le premier empereur qui ait été oint et couronné à Sainte-Sophie. Ce couronnement de 1204 fut accompli suivant la mode byzantine et suivant la mode occidentale.

Il ne paraît pas douteux que les Byzantins aient emprunté cet usage à l'Occident, où l'onction sacerdotale était aussi pratiquée³. Le sacre n'était pas une nouveauté chez les Francs, quand le pape Léon III mit sur la tête de Charlemagne, en l'an 800, la couronne impériale et le oignit des pieds à la tête⁴. Il en était une au contraire en Orient à cette époque, et plus tard encore. Constantin Manassès, qui écrivait dans la première moitié du XII^e siècle, décrit l'onction de Charlemagne comme une chose étrange⁵.

Ainsi, d'après les auteurs byzantins de la dernière époque, l'onction impériale fut très certainement pratiquée à Byzance, mais elle n'entra que tardivement dans les usages de la Cour et fut très probablement importée d'Occident

III

Couronnement et mariage des Impératrices.

Si le couronnement faisait du souverain une incarnation de la toute puissance divine, la jeune fille devenait basilissa par une

1) Cf. Grégoire de Tours, VII, 10.

2) Manuel I^{er} Comnène et Alexis III Ange ne semblent pas avoir reçu l'onction matérielle (v. plus haut, p. 22, n. 5). Au contraire l'onction est expressément décrite aux couronnements de Michel IX Paléologue et d'Andronic III (v. plus haut, p. 23).

3) Cf. L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. II, Paris, 1892, p. 38, n. 35; du même, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1898, p. 364.

4) Cf. Theophanes, *Chronographia*, éd. de Boor, t. I, p. 473; Constantin Manassès, *Compendium Chronicum*, éd. Bonn, p. 193, v. 4515 s.

5) Cf. *loc. cit.*

série de rites solennels, qui la transformaient aussi aux yeux du peuple en un être plus qu'humain.

Les femmes des puissants basileis sortaient souvent d'un milieu très humble. Elles étaient habituellement choisies parmi les jeunes filles les plus belles et les plus vertueuses de la monarchie¹. Dans cette cour si fastueuse où régnait une étiquette rigide, les princes ne dédaignèrent pas d'associer au trône de simples bergères.

Lorsque la future épouse (μελλονύμφη) arrivait dans la capitale, l'empereur allait à sa rencontre. Se joignaient à lui, pour recevoir la future impératrice, les dames de la noblesse et les femmes des hauts dignitaires, qui devaient lui mettre les chaussures de pourpre et les habits impériaux². L'empereur revenait seul au palais. La jeune fille gagnait de son côté, à cheval, la demeure impériale. Elle était entourée d'un brillant cortège³. Au son des musiques et des cymbales, elle arrive au palais où les chantres (κράκται) et le peuple la reçoivent avec des souhaits de bienvenue :

« Sois la bienvenue, servante de ceux qui sont couronnés par Dieu. . Sois la bienvenue, toi qui es de noble origine... Dieu saint, protège les fiancés — Esprit saint, protège leurs parents — Saint, trois fois saint, protège les paranymphe⁴ ! »

C'est ainsi que la fiancée était conduite au domicile de son futur époux (νυμφαγώγιον)⁵.

Les fiançailles (μνηστειον, ἀρραβών, σπένζα), qui formaient une cérémonie religieuse spéciale, avaient lieu dans une des églises

1) Cf. E. Kurtz, *Zwei griechische Texte über die heilige Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI* (Zapiski imperatorskoj Akademij Nauk, VIII^e série, t. III, n^o 2, Pétersbourg, 1898); v. plus haut, p. 6.

2) Cf. J. Strogowski, *Das Epithalamion des Paläologen Andronikos II* (Byzantinische Zeitschrift, t. X, 1901, p. 559, pl. VI, 1); cf. S. Papadimitriou (*Ibid.*, t. XI, 1902, p. 452 s.).

3) Codin., *De Officiis*, XXII, éd. Bonn, p. 107-108.

4) Les paranymphe étaient en quelque sorte les témoins des mariés. Ce sont eux qui avaient préparé le mariage. Ils assistaient, on le verra plus loin, à la cérémonie du mariage (cf. Goar, *Euchologion*, Paris, 1647, p. 3^e 8).

5) Cf. *Cer.*, I, 81, p. 379.

du Palais. Le patriarche officie lui-même¹. Les fiancés (νεόνυμφοι) viennent devant les portes du sanctuaire. Le prêtre fait trois le signe de la croix sur la tête des futurs époux et prononce une prière de bénédiction. Il prend ensuite les anneaux et dit au fiancé : « Un tel, serviteur de Dieu est fiancé à une telle, servante de Dieu, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, maintenant et à toujours et aux siècles des siècles ». Il répète la même formule pour la fiancée et fait trois fois le signe de la croix sur leur tête. Il donne l'anneau d'or au fiancé, l'anneau d'argent à la fiancée; ceux-ci les échangent ensuite. Après une prière finale, ils sortent en se tenant par la main².

Après les fiançailles venait le couronnement, puis le mariage. Ces deux dernières cérémonies avaient lieu le même jour³. Chose singulière, l'impératrice devient Augusta avant d'être la femme de l'Auguste. Elle est investie de la souveraineté avant de devenir l'épouse du basileus.

Quand le patriarche, mandé au palais, avait été introduit auprès du souverain, la future impératrice faisait son entrée. Les insignes impériaux étaient placés sur un autel portatif (ἱερῆσιον). Aussitôt le patriarche disait la prière sur la chlamyde et la remettait à l'empereur. Les cubiculaires, habitués à tous les raffinements de la pudeur officielle, ôtaient à l'impératrice son vêtement et l'étendaient comme un voile pour cacher ses épaules. L'empereur revêtait l'Augusta de la chlamyde⁴.

1) Cf. *Cer.*, I, 41, p. 212.

2) Ce cérémonial, qui était le même pour les empereurs que pour le commun du peuple, est conservé dans des manuscrits du XI^e, XIV^e et XVI^e siècle (cf. Dautrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej*, t. II, p. 352, 739, 1016; cf. Goar, *Buchologion*, p. 380 s.).

3) Ainsi, en 610, la fiancée d'Héraclius est couronnée avant d'être mariée (cf. Theophanes, éd. de Boor, p. 299). D'après le même chronographe (*ibid.*, p. 441), Irène est fiancée, le 3 novembre 768, à l'empereur associé Léon; le 17 décembre de la même année, elle est couronnée et mariée. Cependant les fiançailles pouvaient avoir lieu le même jour que le mariage, mais même dans ce cas le couronnement précédait toujours ce dernier (cf. *Cer.*, I, 41, p. 212).

4) Sur la chlamyde, le maphorion et la couronne, v. plus bas chap. VI et VII.

Le patriarche disait ensuite la prière sur la couronne et la passait au basileus, qui en ceignait le front de l'impératrice. L'empereur et l'impératrice prenaient place sur des sièges et recevaient successivement l'hommage des dignitaires et de leur femme, qui venaient se prosterner à leurs pieds et baiser leurs genoux.

Revêtue des insignes impériaux, l'impératrice quitte l'empereur et s'en va sur la terrasse pour se montrer à la foule : c'est la présentation de la nouvelle souveraine au peuple. Pendant ce trajet, elle reçoit l'hommage des dignitaires, qui font la haie sur son passage. Au moment où elle paraît sur la terrasse la foule s'écrie : « Saint ! Saint ! Saint ! Gloire à Dieu au plus haut des cieux ! Paix sur la terre ! »

L'impératrice seule, dominant la foule, tenant en main un cierge, va s'incliner devant la croix. Alors les assistants se prosternent ; les étendards s'inclinent ; les acclamations retentissent. L'Augusta s'incline à droite et à gauche. C'est le moment solennel. Byzance a vu le visage, qui resplendit sous le diadème. Quand l'impératrice a entendu le cri : « Seigneur ! affermis l'empire » et les acclamations, qui éclatent dans un enthousiasme savamment réglé, elle quitte la terrasse ; des souhaits de longue vie, poussés par les personnages, qui font la haie sur son passage, la suivent jusqu'à l'église du palais, où va être célébré l'hyménée (στεφάνωμα), qui a pour symbole principal la couronne nuptiale posée sur la tête des époux¹.

1) Cf. *Cer.*, I, 40, p. 202-206 ; I, 41, p. 207-210. Ce dernier chapitre a été rédigé avant le VIII^e siècle ; il a reçu plus tard des additions sous forme de scolies (cf. J. Ebersolt, *Le Grand Palais de Constantinople et le livre des Cérémonies*, Paris, 1910, p. 200-201) ; cf. Goar, *Euchologion*, p. 925, 926. Ce cérémonial a peu varié au cours des siècles. Comme on le voit, le couronnement a lieu à l'intérieur du palais. Le cas se présentait aussi où l'empereur et l'impératrice étaient couronnés et mariés le même jour. Ce fut le cas d'Héraclius en 610 (cf. Theophanes, éd. de Boor, p. 299). Le couronnement avait lieu à Sainte-Sophie. L'empereur recevait les insignes sur l'ambon des mains du patriarche, puis il descendait pour mettre lui-même la couronne sur la tête de l'impératrice. (Cf. Codin., *de Officiis*, XVII, éd. Bonn, p. 91-92 ; J. Cantacuzène, *Historia*, I, 41, éd. Bonn, p. 199).

La cérémonie a lieu à l'église du palais. Comme aux fiançailles le patriarche officie. Le couple entre dans l'église au chant des psaumes, avec des cierges allumés. Le prêtre les précède tenant l'encensoir; il dit les prières où il demande à Dieu la bénédiction sur les époux. L'acte essentiel, le geste caractéristique consiste dans l'imposition des couronnes (στέφανοι), symbole de la victoire sur le péché¹. Le prêtre met la couronne sur la tête du fiancé en disant : « Un tel, serviteur de Dieu, est couronné avec une telle, servante de Dieu, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Il fait de même pour la fiancée et, prenant la main droite de cette dernière, il la met dans celle du fiancé. Après la lecture de passages de l'Évangile se rapportant à cette circonstance, et une prière, le prêtre fait communier les nouveaux époux. Il les bénit une dernière fois, en leur proposant comme exemple Abraham, Isaac et Jacob, ainsi que Sarah, Rebecca et Rachel².

Le front ceint de couronnes, les époux quittent l'église pour se rendre à la chambre nuptiale (παστέρις). Les hauts fonctionnaires et les dignitaires de la cour les attendent à la sortie. Sur leur passage, les orgues jouent, les cymbales retentissent, les chantres (χοράτοι) font entendre les louanges et les souhaits de concorde et de bonheur; ce cortège d'acclamations les accompagne jusque dans leur appartement privé.

« Beaucoup, beaucoup, beaucoup d'années. Sois la bienvenue, souveraine des Romains! Sois la bienvenue, Augusta, choisie par Dieu! Sois la bienvenue, Augusta, protégée de Dieu! Sois la bienvenue, toi qui réjouis le cœur des Romains! Sois la bienvenue, toi qui pares la pourpre! Sois la bienvenue, toi que tous désirent! ». Et, au son de cette musique bruyante

1) Cf. J. Chrysostome, *Homilia IX* (Migne, P. G., t. LXII, col. 546).

2) Ce cérémonial, qui n'est pas décrit dans le livre des *Cérémonies*, est conservé dans de nombreux manuscrits, qui s'échelonnent du IX^e au XVI^e siècle; cf. Dmitrievskij, *op. cit.*, t. II, p. 4, 30 s., 41, 96 s., 151, 155, 169, 182 s., 193, 214, 341, 421, 441 s., 493, 566, 633, 651, 657, 663, 713 s., 740 s., 760 s., 812 s., 830 s., 855 s., 903; Goar, *Euchologion*, p. 385 s.

et de ces acclamations joyeuses, le couple va déposer les couronnes impériales et les couronnes nuptiales sur le lit impérial. Puis il va prendre part au repas de noce¹.

Un dernier acte mettait fin à la cérémonie du mariage. L'épouse impériale doit se soumettre à une coutume fort curieuse et très orientale, qui contraste avec la rigoureuse prudence de l'étiquette byzantine. Le troisième jour après son mariage, elle va prendre en grande pompe le bain symbolique. Les dignitaires l'accompagnent depuis la chambre nuptiale jusqu'à la piscine. Sur son passage, à l'aller et au retour, les acclamations crépitent, les musiques retentissent. Et dans ce cortège l'on voit des personnages portant des serviettes, des vases à parfums, des bassins; aux côtés de l'impératrice marchent trois dames d'honneur tenant des pommes rouges, ce symbole païen de l'amour et de la fécondité². Les personnages, qui avaient accompagné l'impératrice jusqu'à la porte du bain, attendaient en dehors qu'elle eût terminé ses ébats, puis la ramenaient jusqu'à la chambre nuptiale.

Ce cérémonial compliqué que Constantin Porphyrogénète décrit en détail dans le livre des *Cérémonies* ne semble pas avoir été en usage de tout temps à la cour. Ainsi, aux noces de l'empereur Maurice et de Constantina, en 582, les époux, après la remise des couronnes par le patriarche, se rendent à la chambre nuptiale (πυργός), étincelante d'or et de pierres précieuses, aux murs tapissés de voiles de pourpre. La jeune mariée précédait l'empereur. Elle gravit les marches du trône décoré de fins tissus, qui la dérobaient aux regards des assistants. Le basileus,

1) Ce cérémonial est décrit dans deux chapitres du livre des *Cérémonies*, qui ont été rédigés avant le VIII^e siècle, mais qui ont reçu des additions postérieures sous forme de scolies (cf. I, 39, p. 196-198; I, 41, p. 212-213; cf. J. Ebersolt, *Le Grand Palais de Constantinople et le livre des Cérémonies*, Paris, 1910, p. 200-201; cf. *Cer.*, I, 82, p. 380). Ce cérémonial était aussi observé au IX^e siècle et au X^e siècle. Michel III et Léon VI le Sage se marièrent suivant ce rite. (Cf. Leo Grammaticus, *Chronographia*, éd. Bonn, p. 230, 259.)

2) Cf. *Cer.*, I, 41, p. 214-216. Parmi ces trois dames, l'une est la παρὰκαθίστρια; c'était celle qui assistait l'impératrice à son mariage.

précédé d'une brillante escorte d'hommes vêtus de blanc, entre à son tour, monte sur les degrés du trône et écarte les voiles pour présenter la nouvelle impératrice. Celle-ci se lève gravement en signe de respect pour son époux. Alors l'assistance entonne le chant nuptial et l'on remet aux mariés une coupe en présent¹.

La cérémonie dans la chambre nuptiale avait à cette époque un caractère plus intime. Plus tard, il y eut dans cette partie du rituel plus de liberté, plus de laisser-aller. C'est au son d'une musique bruyante que les époux sont accompagnés dans leur appartement. Anciennement, le basileus présentait lui-même son épouse aux assistants dans l'intimité du gynécée. Elle ne se présentait pas elle-même à la foule avec l'appareil pompeux décrit dans le livre des *Cérémonies*. De plus, la présentation n'avait pas lieu avant la cérémonie nuptiale, mais après.

Ce rituel évoque les principaux actes du mariage romain. A Rome, les fiançailles (*sponsalia*) étaient distinctes de la cérémonie nuptiale proprement dite. L'engagement était consacré par la tradition de l'anneau (*subarrhatio*)². Le jour des noces, les futurs époux, portant une couronne de fleurs, exprimaient leur consentement devant les invités rassemblés, puis la *pronuba* leur faisait se donner la main. Alors avait lieu le sacrifice sur l'autel d'un temple. Le père de la mariée donnait un grand festin aux invités. Puis, la nuit venue, la mariée était conduite en grande pompe chez l'époux.

Ainsi, sauf ce qui a un caractère nettement religieux, le rituel nuptial romain a été conservé, dans ses grandes lignes, dans l'usage byzantin.

1) Cf. Théophylacte Simocatta, I, 10, éd. de Boor, p. 57-58; v. le coffret byzantin d'ivoire du Musée Kircher à Rome, présent de noce à une basilissa, publié par M. G. Schlumberger (*Monuments et Mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. VI, fasc. 2, 1900, pl. XVIII).

2) Cf. J. Marquardt, *La vie privée des Romains*, trad. V. Henry, t. I, Paris, 1892, p. 48, 50, 64.

IV

Les Gestes du cérémonial.

L'empereur couronné a dès lors le droit de s'asseoir sur le trône impérial (βασιλικὸς θρόνος, σέντζος, σένζος)¹, doré, orné de pierres précieuses², et resplendissant « comme un soleil »³. Des coussins et des tapis précieux le recouvrent. Souvent il était placé sous un baldaquin (κιβώριον)⁴, soutenu par quatre colonnes; entre celles-ci pendaient des rideaux, qui se tiraient lorsque l'empereur consentait à montrer sa personne auguste au public⁵.

Il existait plusieurs trônes au palais, disposés dans chacune des grandes salles de réception. Il y avait le trône de Salomon⁶, le trône de Constantin⁷, le trône d'Arcadius⁸, le trône de Théophile⁹.

1) Ce sont les trois termes par lesquels on désignait le trône (Cf. *Cer.*, II, 1, p. 520, scol. l. 1; II, 15, p. 568, 575; II, 21, p. 614; II, 15, p. 580, 587, 588; II, 8, p. 540; I, 72, p. 362; App. ad lib. I, p. 506, 507; II, 15, p. 569; II, 33, p. 632; II, 34, p. 633; II, 37, p. 634; I, 64, p. 287, 290; I, 50, p. 258; I, 51, p. 261; I, 63, p. 280, 282, 283; I, 64, p. 291, 292; I, 66, p. 298, 299, 300; I, 67, p. 301, 302, 303; I, 68, p. 309; I, 69, p. 325; I, 70, p. 344, 347; I, 46, p. 234; I, 47, p. 237, 243; I, 48, p. 244, 249; I, 49, p. 255; I, 24, p. 138; I, 32, p. 175; I, 45, p. 229.

2) Cf. *Cer.*, App. ad lib. I, p. 506.

3) Cf. Corippus, *de laudibus Justini minoris*, éd. Bonn, lib. IV, p. 201, v. 114 s.; lib. III, p. 193, v. 200 s.; lib. II, p. 184, v. 302 s.

4) *Cer.*, I, 46, p. 234.

5) V. des reproductions de ces trônes dans E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, t. I, Paris, 1896, pl. V, 3; L. de Beylié, *L'Habitation byzantine*, Paris, 1902, p. 159, fig. 53; p. 191, fig. 62; Salzenberg, *Altchristliche Baudenkmale von Konstantinopel*, Berlin, 1854, pl. XXVII. Cf. J. Ebersolt, *Le grand Palais de Constantinople*, p. 41-42, 80, 101, 112.

6) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 566, 567, 570, 583, 593.

7) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 587.

8) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 587.

9) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 595.

L'empereur prenait place parfois sur un plus modeste siège (σελλίον)¹, doré aussi et garni de pierres précieuses².

Suivant l'étiquette de la cour, il n'était permis à personne de prendre place sur un siège qui fût sur la même ligne que celui de l'empereur³. Lorsque le basileus était assis sur le trône, les empereurs associés se tenaient sur des sièges, disposés de chaque côté et en arrière⁴.

Dans la salle de réception se trouvaient aussi des bancs (σκάμνα), recouverts de coussins (σκαμνάλια), sur lesquels s'asseyaient, suivant l'ordre hiérarchique, les dignitaires et les fonctionnaires⁵.

La veille de la cérémonie ceux-ci avaient reçu une invitation les informant que sa Majesté donnerait le lendemain une audience solennelle (σιλέντιον)⁶. Il devait recevoir un ambassadeur étranger⁷ ou conférer des dignités ou investir des fonctionnaires⁸.

Quand l'empereur venait prendre place sur son trône, son cortège se tenait en cercle derrière lui⁹. L'assemblée n'était

1) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 22, 23, 34; I, 10, p. 76; I, 19, p. 115; I, 41, p. 207, 208; I, 43, p. 221; I, 44, p. 226; II, 1, p. 520, scol. I, 1, p. 521; II, 10, p. 545, 547; II, 13, p. 558; II, 15, p. 567, 593, 595; II, 33, p. 632; I, 14, p. 92.

2) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 22, 34; I, 19, p. 115; I, 14, p. 92; II, 1, p. 520, scol. I, 1, p. 521; II, 10, p. 545, 547; II, 15, p. 567, 593, 595.

3) Cf. *Cer.*, I, 14, p. 92.

4) Cf. *Cer.*, I, 19, p. 115; II, 1, p. 520, scol. I, 1; II, 33, p. 632; Luitprand, *Legatio*, 3 (*Monumenta Germaniae historica*, Script., t. III, p. 347).

5) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 11, 12; II, 1, p. 519, 520, 521; II, 2, p. 524; I, 48, p. 254; I, 53, p. 268; I, 66, p. 296; I, 92, p. 421; I, 93, p. 427; II, 5, p. 531; I, 47, p. 240; II, 15, p. 584, 586; I, 14, p. 91-92.

6) Cf. *Cer.*, I, 18, p. 108, 110; I, 28, p. 157; I, 95, p. 433; I, 88, p. 396, 397; I, 85, p. 388; I, 87, p. 393; I, 89, p. 404; I, 92, p. 422; cf. *Justiniani Novellae*, LXII, c. 1 (*Corpus juris civilis*, t. III, Berlin, 1895, p. 333).

7) Cf. *Cer.*, I, 37, p. 393; I, 88, p. 396, 397; I, 89, p. 404; I, 90, p. 408.

8) Cf. *Cer.*, I, 87, p. 393; I, 88, p. 396, 397; I, 89, p. 404; I, 90, p. 408; I, 84, p. 386; I, 85, p. 388. Parfois ces promotions avaient lieu dans l'appartement de l'empereur. Cf. *Cer.*, I, 45, p. 231; I, 86, p. 392-393.

9) Cf. *Cer.*, I, 48, p. 244; I, 49, p. 255. L'action de se tenir aux côtés de l'empereur aux audiences ou aux réceptions était désignée par les mots παραστάσιμον, παράστασις. Ces termes devinrent synonymes de réception ou

introduite que lorsque le basileus avait pris place sur son siège. Les personnages n'entraient pas tous ensemble, mais successivement et par corps. Chaque fois que l'un de ces corps entrait, on tirait une portière, qui couvrait la porte d'entrée de la salle, et on la refermait ensuite. De cette habitude est venu le nom de βῆλον, *velum*, donné à chacun des différents corps, classés suivant l'ordre hiérarchique.

Avant d'être introduits, les personnages étaient organisés en groupes par le maître des cérémonies (ὁ τῆς καταστάσεως), en dehors de la salle. Lorsque tout était prêt, l'empereur faisait signe au préposite, qui, tenant de ses deux mains sa chlamyde déployée, s'inclinait devant le basileus. Le préposite faisait signe à son tour avec sa chlamyde à l'ostiaire, qui tenait une verge d'or ornée de pierres précieuses. Celui-ci, le visage toujours tourné vers l'empereur, frappait de sa main la portière que les silentiaires tiraient ou levaient aussitôt; et le préposite, précédant le premier corps de dignitaires, introduisait ceux-ci dans la salle. Le même cérémonial était observé pour chaque classe de fonctionnaires et de dignitaires¹.

Ainsi, c'est par une série de gestes que la volonté du souverain se traduit en cette occasion. Il ne prononce pas une parole sur son trône. Il fait un signe de la main; le préposite a compris; il incline sa tête dévotement et fait une révérence gracieuse, en écartant des deux mains les pans de sa chlamyde. Puis il fait signe à son tour au subalterne, sans prononcer une parole². Le silence règne dans cette salle, où le représentant

d'audience. (Cf. *Cer.*, I, 25, p. 142; I, 28, p. 159; I, 30, p. 169, 170; I, 61, p. 278; Codin., *de Officiis*, II, p. 12; V, p. 33.)

1) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 9-10, p. 22-25; I, 9, p. 61-62; I, 14, p. 92-93; I, 48, p. 245-247; II, 10, p. 546; II, 15, p. 568; I, 51, p. 262; I, 32, p. 172-173; I, 50, p. 257-258; I, 49, p. 256; I, 48, p. 245-247; I, 47, p. 237; I, 46, p. 234-235; I, 45, p. 229; I, 44, p. 226-228; I, 43, p. 218, 221; I, 41, p. 207; I, 40, p. 202; I, 38, p. 193; II, 9, p. 543; I, 24, p. 138-139. L'impératrice recevait aussi suivant un cérémonial analogue les femmes des dignitaires et des fonctionnaires (cf. *Cer.*, I, 32, p. 176-177; I, 9, p. 67; I, 40, p. 202; II, 15, p. 595-596).

2) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 9. scol., I, 22, p. 10-11, 23; I, 46, p. 233; II, 10, p. 546;

de la Divinité va recevoir de ses sujets les marques extérieures de respect.

Quelles étaient ces marques extérieures? Lorsque le basileus adorait Dieu, il se présentait cièrges en main et s'inclinait trois fois. C'était une simple inclinaison de la tête et du haut du corps (προσχύνησις, μετένωσις)¹.

Le même geste était fait à la cour quand un sujet se présentait devant le basileus. Il s'inclinait, mais une seule fois². D'autres attitudes plus compliquées révèlent mieux cette adoration de la pourpre, telle qu'elle était pratiquée à Byzance. Le geste le plus caractéristique était la prostration.

Il consistait à tomber la face contre terre³. Certains personnages avaient le privilège de baiser, au moment de la prostration, les pieds et les genoux du basileus⁴. Cela se faisait en cer-

I, 47, p. 237-238 ; I, 17, p. 105 ; I, 18, p. 110 ; I, 23, p. 130 ; I, 26, p. 144 ; I, 27, p. 149 ; I, 28, p. 157 ; I, 35, p. 181 ; I, 68, p. 306, 308-309 ; I, 70, p. 343 ; I, 64, p. 292 ; II, 9, p. 544.

1) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 8, 11-16, 27, 28, 31, 32 ; I, 19, p. 117 ; I, 20, p. 120 ; I, 21, p. 123 ; II, 6, p. 533 ; II, 38, p. 636 ; II, 13, p. 558 ; II, 14, p. 565 ; I, 96, p. 439, 440 ; II, 1, p. 519 ; cf. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej*, t. II, Kiev, 1901, p. 623, 762-763, 1050 ; Goar, *Euchologion*, Paris, 1647, p. 29 ; Habert, *Liber Pontificalis ecclesiae graecae*, Paris, 1643, p. 62 ; cf. K. Krumbacher (*Byzantinische Zeitschrift*, t. VIII, 1899, p. 155, 156).

2) Cf. *Cer.*, I, 48, p. 244-245 ; II, 10, p. 546 ; I, 1, p. 23, 24. C'était aussi le mode de salutation en usage quand le patriarche rencontrait l'empereur (cf. *Cer.*, I, 9, p. 65, 66, 67, 69 ; I, 10, p. 73-75, 77, 78, 80 ; I, 14, p. 93, 96 ; I, 17, p. 104 ; I, 18, p. 111, 114 ; I, 23, p. 133 ; I, 27, p. 150, 153, 155).

3) Cf. Corippus, *de laudibus Justini minoris*, lib. III, v. 194 s., éd. Bonn, p. 192-194. Cf. Luitprand, *Legatio*, 10 (*Monumenta Germaniae historica*, Script. t. III, p. 349 ; Cf. *Cer.*, I, 11, p. 87 ; I, 14, p. 93 ; I, 16, p. 98 ; I, 17, p. 101 ; I, 18, p. 110 ; I, 21, p. 123 ; I, 32, p. 172, 173 ; II, 1, p. 520 ; II, 15, p. 568 ; II, 3, p. 526 ; I, 24, p. 138 ; I, 28, p. 157 ; II, 20, p. 615 ; II, 19, p. 610 ; I, 89, p. 406, 407. Cette attitude est figurée sur les monuments (cf. Labarte, *Histoire des arts industriels*, Paris, 1864, Album, t. II, pl. LXXXV, pl. LXXXVIII ; Salzenberg, *Altchristliche Baudenkmale von Konstantinopel*, Berlin, 1854, pl. XXVII).

4) Cf. *Cer.*, I, 45, p. 229 ; I, 46, p. 235 ; I, 47, p. 238, 239, 243 ; I, 48, p. 248 ; I, 50, p. 256, 259 ; I, 51, p. 262 ; I, 59, p. 275 ; II, 24, p. 624 ; II, 26, p. 626 ; I, 97, p. 440, 441 ; II, 4, p. 529 ; II, 5, p. 530 ; II, 52, p. 706 ; I, 86, p. 391, 392 ; I, 84, p. 387 ; II, 3, p. 526 ; I, 89, p. 406 ; I, 87, p. 395 ; I,

taines circonstances, par exemple le jour du couronnement¹.

Mais l'acte de la prostration n'était admis ni le jour de Pâques, ni le dimanche². Le cérémonial de la cour suivit dans ce cas la règle ecclésiastique. D'après l'ancien usage chrétien, on devait prier debout le jour de Pâques et tous les dimanches, parce que ce jour est l'image de la vie à venir, de la résurrection³. A la cour, le geste d'adoration usité le dimanche consistait à incliner le corps, la tête à hauteur des genoux⁴.

Quand les personnages admis devant l'empereur avaient accompli l'acte de l'adoration, ils se relevaient et se tenaient debout en silence, les mains croisées sur la poitrine⁵. Lorsqu'ils se retiraient, ils marchaient en arrière, la face toujours tournée vers le souverain (ὀπισθοφρονῶς), en signe de respect⁶.

En échange de ces marques de respect dues à son auguste personne, le basileus consentait parfois du haut de son trône à faire le signe de la croix sur l'assemblée. Un fonctionnaire prenait, à cet effet, l'extrémité de la chlamyde du souverain et la lui mettait dans la main. Et l'empereur faisait le signe de la croix (σφραγίζει) d'abord au milieu, puis à droite, enfin à gauche⁷.

10, p. 82 ; I, 14, p. 93 ; I, 38, p. 193 ; I, 40, p. 203, 204 ; I, 41, p. 209, 210 ; I, 43, p. 221 ; I, 44, p. 228.

1) Cf. *Cer.*, I, 38, p. 193 ; I, 40, p. 203, 204 ; I, 41, p. 209-211 ; cf. *Chronicon Paschale*, éd. Bonn, p. 703. A la promotion des césars, qui avaient droit aussi à l'adoration, les personnages baisaient les pieds et les genoux de l'empereur, mais un genou seulement du César (cf. *Cer.*, I, 43, p. 221, 225 ; Nicéphore, *Ἱστορίαι σύντομος*, éd. de Boor, p. 42). A la promotion du nobilissime, on baisait aussi les pieds et les genoux de l'empereur, le genou du César et la main du nobilissime (cf. *Cer.*, I, 44, p. 228).

2) Cf. *Cer.*, I, 9, p. 66 ; I, 29, p. 161-162 ; I, 91, p. 414, 415.

3) Cf. Tertullien, *De corona*, c. III (Migne, P. G., t. II, col. 79, 80) ; Basile le Grand, *De spiritu sancto*, c. XXVII (Migne, P. G., t. XXXII, col. 192) ; S. Germani *Rerum ecclesiasticarum contemplatio* (Migne, P. G., t. XCVIII, col. 392).

4) Cf. *Cer.*, I, 29, p. 162 ; II, 16, p. 599.

5) Cf. *Cer.*, II, 2, p. 525 : τὰς χεῖρας δεδεμένους ἔχοντες καὶ σιωπῇ χρώμενοι.

6) Cf. *Cer.*, I, 32, p. 172 ; I, 48, p. 248 ; I, 49, p. 256 ; cf. II, 19, p. 611.

7) Cf. *Cer.*, II, 10, p. 547 ; I, 69, p. 316, 325. Avant de mettre dans la main du basileus l'extrémité de la chlamyde, le cérémoniaire l'arrangeait d'une certaine manière ; il faisait un ῥωστέλιον ; c'était probablement un pli spécial que

Lorsque, la cérémonie terminée, le souverain voulait congédier l'assemblée réunie en sa présence, il faisait signe au préposite, qui prononçait alors, d'une voix sonore en même temps qu'harmonieuse, le mot : *κελεύσατε*¹ « s'il vous plaît ». Cette exclamation intimait aux personnages présents l'ordre de sortir.

De toutes ces attitudes, il en reste une, qui reste particulièrement gravée dans l'esprit. C'est l'image du basileus immobile sur son trône, tenant dans les mains les insignes impériaux, écrasé sous le poids de son splendide costume. Comme une idole orientale, il s'offre aux hommages de son peuple parmi les flots d'encens et les acclamations liturgiques.

Plusieurs de ces attitudes et de ces gestes sont venus d'Orient, où la conception de la monarchie divine était si fortement enracinée dans les esprits. La prostration, qui fait son apparition au VI^e siècle, à la cour de Justinien et de Théodora², est venue d'Orient; de même l'attitude qui consiste à se tenir debout en silence, les mains croisées sur la poitrine.

Les ambassadeurs grecs envoyés à la cour du Khalife de Bagdad avaient assisté à des audiences solennelles, dans des salles

l'empereur prenait entre ses doigts (cf. *Cer.*, I, 64, p. 287, 291 ; I, 66, p. 299, 306 ; I, 70, p. 343, 347 ; I, 73, p. 365).

1) Cf. *Cer.*, I, 17, p. 105, 110 ; I, 9, p. 62 ; I, 1, p. 10, 11, 25 ; I, 40, p. 203, 204 ; I, 41, p. 209 ; I, 27, p. 149, 154 ; I, 28, p. 157 ; I, 23, p. 129, 130 ; I, 43, p. 218 ; I, 44, p. 226, 228 ; I, 45, p. 230 ; I, 46, p. 232, 233 ; I, 68, p. 308, 309 ; I, 66, p. 298, 299, 300, 305 ; I, 70, p. 342, 343 ; I, 72, p. 361 ; I, 73, p. 365 ; I, 64, p. 292 ; I, 47, p. 239 ; I, 48, p. 249, 257 ; I, 50, p. 258, 259-260 ; I, 51, p. 263 ; I, 35, p. 181 ; I, 26, p. 144 ; I, 14, p. 94 ; II, 9, p. 543, 544. Parfois le préposite faisait lui-même le signe à un autre fonctionnaire, qui prononçait l'exclamation, ou bien il la poussait sans que le basileus lui eût fait signe (Cf. *Cer.*, II, 15, p. 569, 570 ; I, 9, p. 63 ; I, 10, p. 72 ; I, 11, p. 86, 87 ; I, 14, p. 94 ; I, 17, p. 101 ; I, 18, p. 110 ; I, 25, p. 139 ; I, 27, p. 154 ; I, 30, p. 163 ; I, 32, p. 176 ; I, 35, p. 181 ; I, 38, p. 192, 193 ; I, 41, p. 210, 212, 213 ; I, 43, p. 221 ; I, 70, p. 346, 347 ; I, 73, p. 365 ; I, 68, p. 305 ; I, 64, p. 286, 290 ; II, 2, p. 523, 524, 525 ; II, 19, p. 608 ; II, 15, p. 569 ; I, 38, p. 192 ; I, 46, p. 236 ; II, 7, p. 536 ; I, 1, p. 32 ; I, 16, p. 97 ; I, 40, p. 204 ; I, 44, p. 226).

2) Cf. Procope, *Anecdota*, c. 30, éd. Bonn, p. 164.

d'apparat, décorées de tapis et d'étoffes tissées d'or, où les chambellans, les eunuques blancs et noirs, les gardes mettaient parmi ces splendeurs une décoration vivante. C'est là qu'ils ont appris à croiser les mains sur leur poitrine en signe de respect, quand ils sont introduits dans la salle, où le Khalife les reçoit assis sur son trône¹.

V

La marche du cortège impérial.

Si les cérémonies, que le basileus présidait assis sur son trône, permettent d'évoquer des gestes amples et harmonieux, et des attitudes hiératiques, en un mot toute la magnificence impériale figée dans l'immobilité, les cortèges impériaux présentent un tout autre aspect. Ce sont des masses en mouvement, des processions s'alignant en cortège selon les lois de l'eurythmie, évoluant à travers le palais, ou des cavalcades brillantes traversant la ville. Ces cavalcades excitaient l'admiration des Byzantins eux-mêmes, et un poète du vi^e siècle, Corippus, a chanté la magnificence de ces cortèges qui, sous le clair soleil, brillaient de l'éclat de l'or et des gemmes².

Les cortèges variaient d'aspect suivant les circonstances. Parfois les empereurs sortaient sans pompe, accompagnés seulement de quelques fonctionnaires du palais³.

Ils ne sortaient pas toujours à cheval mais souvent à pied,

1) Cf. Guy le Strange, *A Greek Embassy to Baghdad in 917 A. D.*, translated from the Arabic M S. of Al-Khatib, in the British Museum Library (*The Journal of the royal Asiatic Society*, 1897, p. 35 s., 43).

2) Cf. Corippus, *de laudibus Justini minoris*, lib. IV, v. 233, éd. Bonn, p. 204 s.

3) Cf. *Cer.*, I, 24, p. 137; I, 46, p. 234; II, 15, p. 570. On disait dans ce cas que l'empereur allait *οἰκειαχῶς* ou *μυστικῶς* (cf. *Cer.*, I, 96, p. 435). Ce qui ne voulait pas dire que l'empereur sortait en cachette, en secret, mais qu'il n'était pas accompagné par un nombreux et imposant cortège.

et tenant en main un cierge processional (κηρίον λιτανίχιον ou τῆς λιτανείας)¹. Un fonctionnaire se tenait toujours à côté de l'empereur pour l'assister en cas de besoin. Si le basileus, alourdi par son costume de cérémonie, avait à descendre des marches, le fonctionnaire se tournait vers lui, lui tendait la main couverte de sa chlamyde, car l'étiquette défendait de présenter la main nue au souverain, et lui disait : « Saisissez, Seigneur ! », afin de l'empêcher de faire un faux pas². De même, quand un haut personnage, un ambassadeur ou le patriarche, se présentait devant l'empereur, il s'appuyait sur la main ou l'épaule d'un fonctionnaire du palais ou bien il était soutenu sous les aisselles par deux hommes³.

Les cortèges se composaient d'un nombre considérable de personnages. Les uns précédaient l'empereur⁴, les autres marchaient de chaque côté ; d'autres fermaient la marche⁵.

Le trajet, suivi par le cortège impérial, était décoré pour la circonstance. La veille de la procession (πρόκενσος, προέλευσις), les ordres étaient donnés. Alors les places et les rues par où le cortège devait passer, étaient nettoyées. On répandait à terre

1) Cf. *Cer.*, I, 19, p. 117 ; I, 20, p. 120 ; I, 22, p. 125, 126, 127 ; I, 27, p. 150 ; I, 30, p. 164, 165 ; I, 32, p. 174, 175 ; I, 35, p. 185 ; II, 7, p. 537 ; II, 9, p. 544 ; I, 10, p. 74, 75. Il y avait aussi le cierge de prière (κηρίον τῆς προσευχῆς) que l'empereur prenait au moment de prier (cf. *Cer.*, I, 22, p. 127 ; I, 27, p. 151).

2) Cf. *Cer.*, I, 10, p. 73 ; I, 18, p. 110 ; I, 27, p. 149, 154 ; I, 28, p. 158, 159. Le fonctionnaire disait à l'empereur : « καπτάτε Δόμηνι », *captate Domini*. La leçon καπτάτε donnée par le manuscrit semble moins bonne (cf. Reiske, *Commentarium*, p. 175-176).

3) Cf. *Cer.*, I, 14, p. 92 ; II, 14, p. 565 ; I, 1, p. 29 ; II, 15, p. 568 ; cf. Luitprand, *Antapodosis*, VI, 5 (*Monumenta Germaniae historica*, Script. t. III, p. 338).

4) Le livre des *Cérémonies* emploie les deux verbes ὀψικεύω et δηριγεύω dans le sens de προπέμπω, προπορεύω, pour désigner la partie du cortège qui précède le basileus (cf. *Cer.*, I, 25, p. 142 ; I, 1, p. 16, 22 ; I, 48, p. 253 ; I, 10, p. 81 ; I, 22, p. 125 ; I, 30, p. 167 ; App. ad lib. I, p. 506 ; cf. Constantin Porphyrogénète, de *Thematibus*, I, éd. Bonn, p. 24).

5) Cf. *Cer.*, I, 27, p. 148.

de la sciure de bois et des fleurs ; on décorait les maisons de myrte, de lierre, de laurier et de roses¹ ; on suspendait des tissus précieux, des étoffes brodées d'or². On décorait aussi les monuments du palais que l'empereur devait traverser³.

Quand tout était prêt, le cortège se mettait en mouvement sur l'ordre de l'empereur⁴. Et ce devait être un spectacle merveilleux que ces cavalcades se déroulant dans les rues de la ville. Celles qui avaient lieu lorsque l'empereur revenait d'une campagne lointaine, après avoir remporté une victoire sur les ennemis de l'Empire, étaient tout particulièrement brillantes. C'était la cérémonie du triomphe (θρίαμβος τῶν ἐπινικίων)⁵.

Les autorités allaient au devant de l'empereur en dehors de la ville et lui remettaient une couronne d'or et des couronnes de laurier et de roses. Parfois ces dernières lui étaient remises par les enfants de la capitale accourus à sa rencontre. On organisait un premier cortège : c'était celui des captifs, avec le butin, leurs armes et leurs étendards, qui précédaient le cortège impérial.

L'empereur pénètre ensuite à cheval dans la ville. Les cymbales et les trompettes retentissent. Devant lui marchent des personnages vêtus de blanc, d'autres (les deux factions) ont la tête ceinte de couronnes ; des couronnes de fleurs pendent aussi à leur cou⁶. Puis ce sont les étendards tissés d'or et l'éten-

1) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 6 ; App. ad lib. I, p. 499, 505.

2) Cf. Cedrenus, éd. Bonn, t. II, p. 536.

3) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 12-13 ; II, 15, p. 572-573.

4) L'ordre était donné par le basileus que tout fût préparé (πέρατον = *paratum* ; cf. *Cer.*, I, 64, p. 284, 285 ; I, 68, p. 304 ; I, 69, p. 313 ; I, 70, p. 341). Puis l'ordre de mouvement (μεταστάσιμον, *transfer*) était donné sur l'ordre de l'empereur par le préposite (cf. *Cer.*, I, 24, p. 137 ; II, 10, p. 545 ; I, 11, p. 86 ; I, 16, p. 97 ; I, 19, p. 116 ; I, 20, p. 119 ; I, 27, p. 155 ; I, 30, p. 162 ; I, 32, p. 174 ; I, 35, p. 180 ; I, 47, p. 241-242 ; I, 66, p. 297 ; II, 13, p. 559 ; II, 14, p. 564 ; I, 68, p. 305 ; I, 70, p. 342 ; I, 72, p. 361 ; I, 73, p. 365 ; I, 64, p. 289 ; II, 51, p. 699 ; I, 89, p. 407 ; dans ce dernier passage la leçon *stransfer* est une mauvaise lecture ; on doit lire *transfer*, comme dans le passage précédent).

5) Cf. *Cer.*, II, 19, p. 607 ; II, 20, p. 612 ; cf. Reiske, *Commentarium*, p. 717 s.

6) Cf. *Cer.*, App. ad lib. I, p. 495-507 : triomphes de Justinien I^{er}, de Théo-

dard impérial, surmonté de la croix¹, et les drapeaux de toute sorte², portés par une nombreuse troupe.

Sur ces étendards étaient brodées différentes images : la Victoire³, l'archistratège Michel, des princes de l'Église et des saints militaires, Démétrius, Procope, les Théodore, saint Georges à cheval, des dragons ou l'image équestre de l'empereur⁴.

Autour de l'empereur chevauchait l'escorte des dignitaires et

phile et de Basile I^{er} (cf. J. Ebersolt, *Le Grand Palais de Constantinople et le livre des Cérémonies*, Paris, 1910, p. 8-9); cf. Codin., *de Officiis*, V, p. 31.

1) Ces étendards sont appelés φλάμουλα (cf. *Cer.*, App. ad lib. I, p. 502; II, 15, p. 576, 577; II, 19, p. 608, 609). On désignait aussi par là les drapeaux des prisonniers de guerre (cf. *Cer.*, App. ad lib. I, p. 499; II, 20, p. 613-615; II, 19, p. 609, 611).

2) Ce sont d'abord les σκεύη, qui étaient portés par les σκευοφόροι (cf. *Cer.*, II, 52, p. 717, 737; II, 15, p. 575, 593; I, 40, p. 205; I, 1, p. 15, 16; I, 41, p. 210, 211; I, 43, p. 218, 221; II, 22, p. 620; App. ad lib. I, p. 502; I, 23, p. 130; I, 38, p. 192, 194; I, 40, p. 204; I, 64, p. 285, 289; I, 44, p. 225, 226). C'est un terme employé pour désigner les drapeaux en général. Les λάβουρα ou λάβαρα étaient des étendards, imités du *labarum* constantinien : un voile carré de pourpre, orné du monogramme du Christ (cf. Eusèbe, *Vita Constantini*, éd. Heikel, I, p. 5; I, 31, p. 21-22; *Cer.*, I, 1, p. 11; II, 15, p. 575).

3) Ces étendards (εὐτύχια) étaient portés par les εὐτυχοφόροι; cf. *Cer.*, I, 1, p. 11; II, 52, p. 716, 737.

4) Cf. Codin., *de Officiis*, VI, p. 47-48; *Cer.*, App. ad lib. I, p. 502; I, 40, p. 205; I, 41, p. 210, 211; I, 43, p. 218; I, 91, p. 410, 411; II, 41, p. 641. — Les σίγνα sont des étendards portés par les σιγνοφόροι (cf. *Cer.*, II, 15, p. 575; App. ad lib. I, p. 502; II, 40, p. 641; I, 91, p. 410; I, 92, p. 423; I, 93, p. 429; I, 94, p. 431; II, 27, p. 628; II, 52, p. 738, p. 717. — Les βάνδα sont aussi des étendards (σημεῖον) (cf. Théophylacte Simocatta, III, 4, éd. de Boor, p. 116; Procope, *de bello Vandalico*, II, 2, éd. Haury, t. I, p. 423; cf. *Cer.*, I, 38, p. 194; App. ad lib. I, p. 502; II, 40, p. 641; I, 1, p. 11; I, 40, p. 205). Ces étendards étaient portés par les βανδοφόροι (cf. *Cer.*, II, 52, p. 718, 719, 737). Enfin par σκηπτρα on désignait un étendard analogue au *labarum* (cf. Sozomène, *Historia ecclesiastica*, IX, 4, 6, éd. Hussey, p. 890; cf. *Cer.*, I, 1, p. 15; I, 40, p. 205; I, 41, p. 210, 211; I, 43, p. 218; II, 22, p. 620; I, 38, p. 194; II, 40, p. 640, 641; App. ad lib. I, p. 502; I, 1, p. 15, 16; II, 15, p. 575, 585, 591, 593). Ces étendards sont aussi appelés βῆλα; ce qui semble bien indiquer qu'ils se composaient d'une hampe et d'une bannière, comme le *labarum* (cf. *Cer.*, I, 1, p. 11, 15). Ils étaient portés par les σκηπτοφόροι (cf. *Cer.*, II, 52, p. 716, 737, 738).

des fonctionnaires sur des chevaux protégés par une housse de fer¹. Le basileus était monté sur un cheval blanc, recouvert du harnachement de parade. La bride et la selle (σελλοχαλινον) étaient brodées d'or et ornées d'émaux et de perles². La croupe et l'encolure étaient recouvertes d'un riche tapis (χίωμα, χαίωμα) resplendissant de pierres précieuses³.

Et c'est ainsi que l'empereur regagnait le palais. Quelques jours après cette entrée triomphale, le peuple de Byzance assistait, sur le forum de Constantin ou bien à l'Hippodrome, à la cérémonie du triomphe. Les captifs, les mains chargées de chaînes, leurs armes et leurs étendards et le butin de guerre défilent devant l'empereur, tandis qu'on entonne le chant triomphal. Le chef des ennemis vaincus est amené auprès du basileus, qui place son pied droit sur sa tête et incline sur sa nuque la lance impériale. Aussitôt tous les prisonniers se prosternent; leurs lances ainsi que leurs étendards sont inclinés vers la terre, tandis que les chants d'actions de grâces s'élèvent. Puis les captifs se relèvent, et, avant de regagner sa demeure, l'empereur victorieux écoute encore les acclamations et les souhaits de longue vie⁴.

Ainsi, comme dans l'ancienne Rome, le triomphe avait pour but de montrer au peuple le butin qu'on avait fait, et les prisonniers de guerre garrottés. La pompe triomphale ne montait plus au temple de Jupiter Capitolin⁵, mais le triomphateur byzantin tenait autant que le triomphateur romain à étaler toute la gloire qu'il avait acquise, en se faisant précéder

1) C'était le κατάφρακτον, espèce de cotte de mailles (cf. *Cer.*, I, 10, p. 81, 82).

2) Cf. *Cer.*, I, 10, p. 80; I, 17, p. 99, 105; cf. Codin., *de Officiis*, V, p. 29.

3) Cf. *Cer.*, I, 37, p. 188, 190, 191; App. ad lib. I, p. 500, 505. Cf. Codin., *op. cit.*, XVII, p. 97; v. l'étoffe du musée de Bamberg représentant un empereur à cheval (cf. Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, Paris, 1910, p. 605, fig. 301). Les pieds et la queue du cheval sont décorés aussi de bandeaux et de tresses (πράνδιοι; cf. *Cer.*, I, 10, p. 81; I, 17, p. 99).

4) Cf. *Cer.*, II, 19, p. 607, 611; II, 20, p. 612-615; I, 69, p. 332, 333.

5) Cf. R. Ménard et C. Sauvageot, *La vie privée des Anciens. Les Institutions de l'Antiquité*, Paris, 1883, p. 371.

de couronnes d'or et suivre par ses clients, par les grands magistrats et par ses soldats chantant ses louanges.

Si ces entrées triomphales de l'empereur étaient exceptionnelles, les cortèges impériaux présentaient presque toujours cet aspect brillant par lequel le basileus voulait en imposer à son peuple et aux étrangers de la capitale. Le cortège, s'avancant par les rues, faisait halte à plus d'une reprise. Chaque fois, des députations des factions ou dèmes saluaient l'empereur et l'acclamaient. On faisait aussi le signe de la croix sur sa personne; on récitait des poésies, des iambes en son honneur¹.

Les factions dont le rôle dans le cérémonial est très important, « recevaient » ainsi l'empereur à des endroits fixés par l'étiquette, et l'accompagnaient jusqu'à un autre quartier de la ville où une autre faction « recevait » à son tour le basileus.

Il en était ainsi pendant tout le trajet. Au cours de ces réceptions (δογμί) on remettait au basileus le λιβελλάριον (*libellarium*). Qu'entendait-on par là?

Ce *libellarium* était donné par les démocrates et les démarques des Bleus et des Verts au nom de leur dème². Il était remis aussi en d'autres occasions³. L'on voit les quatre factions ou dèmes adresser quatre demandes à l'empereur, qui leur donne satisfaction⁴. Elles lui demandent, par exemple, l'autorisation de fêter l'anniversaire de sa naissance ou de son élévation au trône⁵, d'organiser une réception ou des courses ou des danses publiques⁶. Ces demandes étaient parfois adres-

1) Cf. *Cer.*, I, 10, p. 73; I, 30, p. 163; I, 35, p. 181; I, 1, p. 26-27; I, 23, p. 135.

2) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 12, p. 19; I, 9, p. 64; I, 10, p. 83; I, 17, p. 105-106; I, 23, p. 131, 132; I, 30, p. 168. Dans le passage I, 10, p. 82 l. 24, 25, on doit restituer ainsi le passage : ὁ δημοκράτης... προσκυνήσας τοὺς πόδας τοῦ βασιλέως ἀσπάζεται αὐτοῦς [καὶ ἐπιδίδωσιν αὐτῷ τὸ λιβελλάριον]. ὁ δὲ βασιλεὺς δέξάμενος αὐτὸ (οὐ τοῦτο) ἐπιδίδωσιν αὐτὸ (οὐ τοῦτο) τῷ κόμητι τοῦ στάβλου.

3) Cf. *Cer.*, I, 64, p. 284, 285; I, 66, p. 296, 297.

4) Cf. *Cer.*, I, 66, p. 300; I, 64, p. 288, 292; II, 34, p. 633.

5) Cf. *Cer.*, I, 61, p. 277; I, 62, p. 279.

6) Cf. *Cer.*, II, 32, p. 631-632; App. ad lib. I, p. 507; II, 21, p. 617; II, 22, p. 620; I, 70, p. 345, p. 356-357.

sées directement à l'empereur au cours d'une cérémonie. Elles pouvaient aussi être formulées par écrit et remises par le chef des dèmes. On peut donc supposer que le *libellarium* était une requête, une supplique. Elle pouvait avoir trait aussi à des questions concernant l'organisation ou l'administration de la faction; et à ces questions l'empereur, chef suprême, devait donner une solution¹.

Ces factions ou dèmes (μέρη, δῆμοι)² formaient une vaste organisation, qui avait des ramifications, non seulement dans la ville, mais aussi dans les faubourgs de Constantinople. Elle était divisée en quatre dèmes, bleu, vert, blanc et rouge, ayant à leur tête des chefs, qui remettaient en cette qualité le *libellarium* à l'empereur.

Ces quatre dèmes ou factions se divisaient en deux partis : on distinguait le parti de la ville (πολιτικοί) et celui des faubourgs (περατικοί)³. Le parti de la ville avait à sa tête deux démarques appartenant au dème des Bleus et à celui des Verts et représentant aussi le dème des Rouges et celui des Blancs⁴.

1) On a souvent pris le *libellarium* pour un rouleau de parchemin contenant des félicitations et des louanges à l'adresse de l'empereur (cf. Reiske, *Commentarium*, p. 30, 85, 86; Bjeljaev, *Byzantina*, t. II, Pétersbourg, 1893, p. 80). Mais on peut observer l'inutilité de ces louanges écrites, puisque les factions, au cours de la réception, acclamaient l'empereur et le louaient de vive voix. M. Uspenkij, *Partij tsirka i dimy v Konstantinopolje* (Vizantijskij Vremennik, t. I, Pétersbourg, 1894, p. 6, 11), voit dans le don du *libellarium* un reste d'une ancienne coutume dont le sens était perdu. Le *libellarium* était autre chose qu'une louange; de plus il avait une signification bien déterminée. Il était, du reste, donné non seulement à l'empereur, mais à certains hauts dignitaires lorsqu'ils étaient promus (cf. *Cer.*, I, 47, p. 240; I, 48, p. 250, 253; I, 50, p. 260; I, 53, p. 267). Dans ce cas le *libellarium* devait être une requête remise au promu, pour que ce dernier l'appuie auprès du basileus. Ce n'était pas un poème de félicitations, composé par le dème en l'honneur du nouveau promu, puisque ce poème était récité par le démarque au nom de la faction, après la remise du *libellarium* au nouveau titulaire (cf. *Cer.*, I, 47, p. 237, 240).

2) Les deux termes sont employés indifféremment et désignent bien une seule et même organisation (cf. *Cer.*, I, 1, p. 12, p. 33).

3) Cf. *Cer.*, I, 9, p. 69; I, 26, p. 146.

4) Cf. *Cer.*, I, 10, p. 83, 84; I, 32, p. 173; I, 23, p. 132; I, 71, p. 348; I,

Le parti des faubourgs avait à sa tête deux démocrates : l'un, le domestique des scholes, appartenant au dème des Bleus ; l'autre, le domestique des excubites, appartenant au dème des Verts et représentant aussi le dème des Blancs et celui des Rouges¹.

Mais il semble qu'il y ait eu entre les dèmes urbains et suburbains d'autres différences que celle de la situation. On remarque, en effet, dans les dèmes un élément militaire². Le dème des faubourgs avait à sa tête des officiers, le domestique des scholes et le domestique des excubites, et leur présence fait supposer une organisation militaire dans les dèmes³. Les dèmes urbains avaient à leur tête des démarques, qui sont des civils⁴.

L'ensemble formait une organisation officielle, distincte de

18, p. 111 ; I, 23, p. 135 ; I, 30, p. 168 ; I, 2, p. 37, 38, 39 ; I, 5, p. 50, 51 ; I, 8, p. 55, 56 ; II, 7, p. 536 ; I, 1, p. 6, 14, 19, 32, 35.

1) Cf. *Cer.*, I, 32, p. 173 ; I, 10, 82, 83 ; I, 1, p. 12, 13, 19, 20, 32 ; I, 2, p. 35, 36, 37, 39, 40 ; I, 5, p. 49, 50, 51 ; I, 8, p. 55, 56, 57 ; I, 30, p. 168 ; II, 7, p. 536. Un midrasch juif donne à ce sujet quelques indications, qui semblent confirmer les données du livre des *Cérémonies*. L'auteur, qui a puisé à des sources byzantines, donne une description du cirque du roi Salomon. Il mentionne quatre factions : le roi et ses serviteurs, les sages et leurs élèves, les prêtres et les lévites forment la faction des Bleus ; tous les autres Israélites sont la faction blanche ; les spectateurs venus des villes et villages environnants sont la faction rouge ; les païens venus de très loin, pour apporter au roi leur tribut, forment la faction verte (cf. J. Perles, *Thron und Circus des Königs Salomo* dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, Breslau, t. 21, 1872, p. 123-124). Ainsi l'auteur de ce midrasch distingue nettement le parti de la ville (bleu et blanc) du parti en dehors de la ville (rouge et vert).

2) Cf. *Chronicon paschale*, éd. Bonn, p. 625 ; cf. Uspenskij, *loc. cit.*, p. 15, 16.

3) *Cer.*, II, 15, p. 588-589 ; I, 83, p. 381 : le domestique des scholes et le domestique des excubites pouvaient être remplacés par le *voûμερος* et le *ἀρμέστιχος τοῦ τεύχους*, ou par le drongaire de la flotte et par le drongaire de la veille ; tous ces personnages appartenaient à l'armée.

4) Cf. la promotion du démarque (*Cer.*, I, 55, p. 269-271). Dans la hiérarchie, les démarques venaient après les démocrates (cf. *Cer.*, I, 32, p. 173 ; II, 52, p. 730-732).

l'armée et des autres citoyens¹. Ces dèmes ont à leur tête des fonctionnaires militaires et civils, et figurent dans les cérémonies impériales. La part qu'ils prenaient aux jeux du Cirque ne suffit pas à expliquer le rôle politique que les factions ont joué. Les dèmes disposaient d'autres moyens d'action. Ils représentaient des intérêts corporatifs et saisissaient toutes les occasions pour faire connaître leurs griefs ou leurs désirs au monarque absolu.

Ce devait être un spectacle fort curieux que celui de ces stations du cortège impérial dans les quartiers de la ville. L'empereur aimait à se montrer et à prendre un contact direct avec son peuple. Il écoutait aussi les plaintes de la plèbe contre les fonctionnaires et rendait prompte et sévère justice.

C'est ainsi que Théophile (829-842) se rendait chaque semaine à cheval, entouré de son escorte, à l'église de la Vierge aux Blachernes. Il allait se donnant à tous et particulièrement aux opprimés, qui lui exposaient leurs plaintes. En passant par le marché, il regardait les denrées, et demandait le prix de chacune d'elles². Un jour, une pauvre femme, la veuve d'un soldat mort au cours d'une campagne, se précipite à la bride de son cheval, en criant que la bête montée par l'empereur était celle de son mari. Le basileus s'informe et apprend que sa monture avait été ravie au soldat par un haut fonctionnaire, qui en avait fait don à son souverain, comme son propre bien. Théophile descend de cheval, et restitue le coursier à la pauvre

1) Les textes distinguent les dèmes ou factions, de l'armée et du peuple (cf. *Cer.*, I, 44, p. 226; II, 21, p. 617). On ne peut être d'accord avec A. Rambaud (*De byzantino Hippodromo et de circensibus Factionibus*, Paris, 1870, p. 25), qui pense que les μέρη ne désignaient que les factions du cirque. M. Uspenkij (*loc. cit.*, p. 10-11) voit dans les dèmes un groupement administratif et militaire de l'ensemble de la population de la capitale. Mais tout le peuple ne semble pas avoir été englobé dans cette organisation. Il est même douteux qu'une partie de ces dèmes ait formé une section de l'armée byzantine, tandis que l'autre aurait représenté la population civile.

2) Cf. Cedrenus, éd. Bonn., t. II, p. 101-102, et les miniatures du Skylitzès de Madrid (Millet, *Hautes Études*, C. 928, 929).

veuve. C'est ainsi qu'il haïssait les gens rapaces et ceux qui s'enrichissent des biens injustement acquis¹.

Les empereurs, du reste, ne se soumettaient pas toujours de bonne grâce aux rigueurs du protocole, et aimaient souvent à enfreindre les règles de l'étiquette et des convenances surannées de la cour. Michel III (842-867) prenait un malin plaisir à blâmer « la grande sottise et l'orgueil de ses prédécesseurs ». Un jour qu'il chevauchait à la tête de son escorte, il vit une femme sortant d'un bain. Aussitôt il descend de cheval, renvoie son escorte au Palais, prend le vase que la jeune femme portait dans ses mains et lui dit : « Daigne me recevoir dans ta maison, je voudrais manger du pain de son et du fromage piquant ». A ces paroles, la jeune femme fut glacée de stupeur : elle n'avait rien pour recevoir chez elle une Majesté. Mais l'empereur n'est pas embarrassé. Il prend le voile de lin qu'elle avait rapporté encore tout humide du bain, l'étend sur le sol en guise de nappe et prenant les clefs du logis, il se transforme en maître de maison, cuisinier, sommelier. Après avoir déjeuné en compagnie de la jeune femme, il revint à pied et à pas lents au Palais².

Une autre anecdote montre la sollicitude qu'un autre empereur, Basile I^{er} (867-886) témoigna à son peuple, au cours d'une procession dominicale à l'église des Saints-Apôtres. Dans le trajet, il aperçoit des citoyens à la mine sombre et triste; et, s'approchant d'eux, il leur demande pourquoi ils n'avaient pas revêtu leurs habits de fête et pourquoi ils avaient cet air contrit comme si la ville eût été frappée d'une grande calamité. L'un d'eux répondit : « Seigneur, à toi et à ceux qui t'escortent, il convient d'avoir de riches habits et de se réjouir. Mais cela ne convient pas à ceux qui attendent la mort ». A ces paroles,

1) Cf. Codin., *de Officiis*, V, p. 30-31; Cedrenus, t. II, p. 106-107, et les miniatures de Skylitzès (Millet, *Hautes Etudes*, C. 931, 935, 936, 937).

2) Cf. Cedrenus, t. II, p. 176, et la miniature de Skylitzès dans Beylié, *L'Habitation byzantine*, Paris, 1902, p. 90.

l'empereur gémit profondément, versa des larmes et leur adressa des paroles de consolation. De retour au palais, il rassembla les fonctionnaires et les accabla d'injures parce qu'ils ne l'avaient pas averti que la ville manquait de vivres. Et aussitôt il fit distribuer au peuple du blé et de l'argent¹.

Ainsi, au cours de ces processions, l'empereur avait l'occasion de s'approcher de son peuple et de prendre en mains ses intérêts : ce qui est fort remarquable à cette époque et dans une monarchie absolue, où ceux qui approchent le souverain ont toujours intérêt à l'éloigner de son peuple. Ces processions et ces cortèges avaient donc pour lui une utilité. Il se rendait compte par lui-même des sentiments que la population nourrissait à son égard.

C'est ainsi que Nicéphore Phocas (963-969) put constater à quel point il était impopulaire, au cours d'une procession, à la fête de l'Ascension. Au retour, la foule l'accueillit avec des injures et lui lança de la poussière, et même des pierres. Il serait mort de peur si quelques citoyens notables n'avaient refoulé la populace en délire et ne l'avaient, sous bonne escorte, reconduit au palais².

L'empereur était ainsi ramené au sentiment des réalités et de sa responsabilité. Il était obligé de compter avec le peuple, et, quand il était prince intelligent, il ne négligeait pas les occasions, qui lui étaient offertes par le protocole, de prendre contact avec lui.

VI

Les vêtements impériaux dans le cérémonial.

Un ambassadeur occidental à la cour byzantine, Luitprand, qui avait été envoyé en mission par le roi Bérenger auprès du

1) Cf. Cedrenus, t. II, p. 373-374.

2) Cf. Cedrenus, t. II, p. 371 et la miniature de Skylitzès (cf. Beylié, *op. cit.*, p. 90).

basileus Nicéphore Phocas, en 968, a décrit une procession impériale à laquelle il assista, en des termes peu flatteurs. Sur le trajet du palais à Sainte-Sophie se pressait la foule, venue pour acclamer le basileus. La plupart étaient pieds nus ; les dignitaires, qui faisaient partie du cortège, étaient revêtus de vêtements fripés. Personne ne portait de costume orné d'or ou de perles, à part Nicéphore¹. C'est ainsi que l'archevêque de Crémone se vengeait des affronts reçus à la cour de Nicéphore Phocas, et trahissait sa mauvaise humeur d'occidental grossier.

Il n'est pas croyable que la cour byzantine, au moment de l'apogée de la dynastie macédonienne, ait présenté un aspect aussi piteux. Le livre des *Cérémonies* fait au contraire entrevoir toute la variété et la richesse des costumes de cour.

Les vêtements de parade (τὰ ἀλλάξιμα ou τὰ ἀλλὰξιματτα) étaient portés par le personnel de la cour et la famille impériale aux fêtes et aux grandes occasions². Les règlements de la cour concernant le costume dans lequel on devait se présenter au Palais, étaient très stricts. La veille de la cérémonie, on donnait des instructions sur le costume qui devait être porté le lendemain³.

1) Cf. Luitprand, *Legatio*, 9 (Monumenta Germaniae historica, Script., t. III, p. 349).

2) Cf. *Cer.*, I, 37, p. 187 ; II, 41, p. 641 ; II, 22, p. 620. Le verbe ἀλλάσσω, ou ἐξάλλάσσω, employé seul ou avec le complément τὰ ἀλλάξιμα indique le fait de revêtir les habits de parade (cf. *Cer.*, I, 61, p. 278 ; I, 35, p. 180, 183 ; I, 25, p. 141 ; II, 9, p. 542 ; II, 15, p. 566 ; II, 52, p. 763, 765).

3) C'était un ordre verbal (μανδάτον, ἀπόκρισις) ; cf. *Cer.*, I, 47, p. 236 ; I, 41, p. 207 ; I, 20, p. 118 ; I, 21, p. 121-122 ; I, 44, p. 225 ; I, 46, p. 233 ; I, 55, p. 269 ; II, 21, p. 615, 617 ; II, 23, p. 620 ; I, 1, p. 6, 9 ; I, 85, p. 388 ; I, 89, p. 404 ; II, 13, p. 557). Le jour où les vêtements de parade étaient revêtus était appelé ἡμέρα ἀλλάξιμων (cf. *Cer.*, I, 51, p. 261 ; II, 3, p. 526 ; II, 4, p. 528). Des fonctionnaires spéciaux, affectés à la garde-robe impériale, les préposés aux vêtements de parade (οἱ ἐπὶ τῶν ἀλλάξιμων) veillaient à la conservation de ces riches costumes impériaux. Ceux-ci étaient gardés dans des coffres plats (ταβλῖα) ou cylindriques (κορνίκια) et étaient transportés le jour de la fête à l'endroit où l'empereur devait les revêtir (cf. *Cer.*, I, 1, p. 7). Ces fonctionnaires aidaient aussi l'empereur à s'habiller (cf. *Cer.*, I, 1, p. 18, p. 25 ; I, 24, p. 137).

En certaines occasions, par exemple le Jeudi-Saint, les costumes de parade n'étaient pas revêtus en signe de deuil¹. Ils variaient aussi de couleurs suivant les fêtes. Ainsi la veille et le jour de l'Épiphanie, les vêtements d'apparat étaient blancs; il en était de même à la fête de la Présentation du Christ au Temple, à celle de l'Orthodoxie, de l'Annonciation, à la fête de l'anniversaire du prophète Élie, le dimanche des Rameaux, le dimanche de Pâques et tous les jours de la semaine de Pâques².

Chaque classe de dignitaires ou de fonctionnaires avait des vêtements différents³. Lorsque ces personnages devaient assister à une solennité, ils entraient au Palais avec leur costume de parade et le revêtaient dans une des salles avant la cérémonie⁴.

Les vêtements impériaux étaient nombreux et variaient suivant les circonstances⁵. Avant la cérémonie on préparait les costumes de parade⁶, et, au moment prescrit par l'étiquette, les *vestitores* et les chefs des eunuques (πραΐπόσιτοι) en revêtaient les souverains⁷. A cet effet, le personnel de la chambre, du *cubiculum* impérial, fonctionnaires eunuques du palais fai-

1) Cf. *Cer.*, I, 33, p. 178.

2) *Cer.*, I, 25, p. 142; I, 26, p. 143; I, 27, p. 148; I, 28, p. 157; I, 30, p. 162; I, 19, p. 115; I, 32, p. 171; I, 1, p. 24; I, 10, p. 71, 72; I, 11, p. 86; I, 12, p. 89; I, 14, p. 91; I, 15, p. 96, 97; I, 64, p. 284; I, 68, p. 303.

3) Cf. *Cer.*, I, 66, p. 296; I, 61, p. 277.

4) Cf. *Cer.*, I, 41, p. 207; II, 15, p. 566; I, 46, p. 234; II, 4, p. 528; II, 19, p. 607; I, 16, p. 97; I, 24, p. 137; II, 9, p. 541; I, 97, p. 441; I, 38, p. 191; I, 23, p. 128; II, 21, p. 615; I, 26, p. 143; I, 61, p. 277.

5) Cf. *Cer.*, I, 37, p. 187-191.

6) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 7.

7) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 9, 22, 25; I, 10, p. 72; I, 23, p. 129; I, 26, p. 143; I, 18, p. 109; I, 11, p. 86; I, 19, p. 115; I, 27, p. 149; I, 30, p. 163; I, 32, p. 176; I, 35, p. 181; I, 68, p. 304, 305; II, 9, p. 543; II, 19, p. 608. Les βεσπήτορες revêtaient les souverains de leur costume d'apparat et les aidaient à se revêtir (cf. *Cer.*, I, 86, p. 390; I, 1, p. 9, 25; I, 9, p. 62, 68, 69; I, 17, p. 101; I, 48, p. 244, 249; I, 64, p. 289, 290; I, 66, p. 298, 300; I, 70, p. 342, 346; I, 72, p. 361, 362). Ces fonctionnaires de la garde-robe impériale portaient aussi dans les processions la Verge de Moïse, la croix et les vêtements impériaux (cf. *Cer.*, I, 1, p. 6; I, 23, p. 129; I, 91, p. 414; II, 52, p. 724).

saient cercle autour de l'empereur, car, par une bizarrerie singulière du protocole, l'empereur ne devait jamais être revêtu de ses insignes devant des hommes portant la barbe (*βαρβάτοι*)¹. La cérémonie terminée, l'empereur quittait ses habits de parade suivant un cérémonial analogue².

Parmi les vêtements d'apparat, un des plus souvent cités est la chlamyde, longue robe sans manches, tissée le plus souvent de riches broderies. Elle était ouverte sur le côté droit pour laisser le bras libre, et retenue par une agrafe sur l'épaule droite³. Elle était portée non seulement par l'empereur et l'impératrice, mais aussi par beaucoup d'autres personnes, et présentait plusieurs variétés.

Les empereurs revêtaient la chlamyde en de multiples occasions, aux fêtes religieuses⁴ et aux diverses solennités civiles⁵. C'était le vêtement d'apparat par excellence, celui que l'empereur et l'impératrice portaient à leur couronnement⁶, celui dont le basileus était revêtu sur son lit de mort⁷. Si la chlamyde

1) Cf. *Cer.*, I, 18, p. 109 ; I, 27, p. 148-149.

2) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 21 ; I, 11, p. 89 ; I, 21, p. 124 ; I, 23, p. 136 ; I, 68, p. 307-308. Le verbe *ἀπαλλάσσω* désigne l'action d'enlever les habits de cérémonie.

3) Dans le livre des *Cérémonies* les termes *ἡ χλαμύς*, *ἡ χλαρίς*, *τὸ χλανίδιον* sont employés indifféremment pour désigner la chlamyde. V. des reproductions de chlamydes dans N. P. Kondakov, *Izobraženija russkoj knjažeskoj semij v miniatjurach XI vjeka*, Pétersbourg, 1906, p. 91 ; du même, *Histoire et Monuments des Emaux byzantins*, Francfort-sur-Mein, 1892, p. 282 ; B. V. Pharmakovskij (*Izvestija russkago archeologičeskago Instituta v Konstantinopolje*, t. VI, p. 299).

4) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 9, 21, 26 ; I, 23, p. 129 ; I, 18, p. 110 ; I, 19, p. 115 ; I, 20, p. 119 ; I, 30, p. 163 ; I, 32, p. 171 ; I, 27, p. 149 ; I, 21, p. 122 ; I, 26, p. 143 ; I, 24, p. 137 ; II, 7, p. 536, 537 ; I, 37, p. 189, 190, 191 ; II, 28, p. 629 ; I, 16, p. 97 ; I, 18, p. 108.

5) *Cer.*, I, 46, p. 231, 234 ; I, 48, p. 244 ; I, 49, p. 255 ; I, 64, p. 290 ; I, 66, p. 298 ; I, 68, p. 305 ; I, 70, p. 342 ; I, 72, p. 361 ; II, 15, p. 567 ; I, 37, p. 190 ; I, 40, p. 202 ; I, 43, p. 218 ; I, 44, p. 226 ; I, 45, p. 229 ; I, 50, p. 257 ; I, 51, p. 261.

6) Cf. *Cer.*, I, 40, p. 203 ; I, 41, p. 208, 209 ; I, 38, p. 192, 194 ; I, 91, p. 414 ; I, 96, p. 440 ; I, 92, p. 423.

7) *Cer.*, I, 60, p. 275.

était un des insignes impériaux¹, elle était portée aussi par un grand nombre de dignitaires et de fonctionnaires². Bien que sa forme restât toujours la même, le tissu dont elle était formée et les ornements qui la recouvraient, variaient souvent.

La chlamyde impériale était pourpre et ornée de broderies d'or³. Celle du César était de la même couleur; celle du nobilissime écarlate ou verte avec des roses brodées d'or⁴. Ainsi la fameuse pourpre de Tyr n'était pas portée uniquement par les empereurs, mais aussi par de hauts dignitaires, et même par des fonctionnaires subalternes⁵. Le rouge, le vert⁶, le bleu⁷ et

1) *Cer.*, II, 15, p. 580.

2) La chlamyde était aussi l'insigne du César (cf. *Cer.*, I, 43, p. 218; 219, 220, 224), du nobilissime (cf. *Cer.*, I, 44, p. 227), du europalate (cf. *Cer.*, I, 45, p. 230). Elle était portée aussi par les patrices (cf. *Cer.*, I, 9, p. 70; I, 64, p. 284; I, 72, p. 360; I, 22, p. 125; I, 32, p. 171; I, 1, p. 24; I, 35, p. 180; II, 41, p. 641; I, 10, p. 71; I, 18, p. 110; I, 25, p. 142; I, 30, p. 162; I, 23, p. 128), par les magistri (cf. *Cer.*, I, 46, p. 233; II, 41, p. 641), par les stratèges (cf. *Cer.*, I, 18, p. 110), par le Sénat (cf. *Cer.*, II, 30, p. 630; I, 72, p. 360; I, 35, p. 181; I, 30, p. 162; I, 97, p. 440), par le *cubiculum* (cf. *Cer.*, I, 72, p. 360; I, 32, p. 171; I, 35, p. 181; II, 41, p. 641; I, 23, p. 128), par le *τῆς καταστάσεως* (cf. *Cer.*, I, 72, p. 360), par les préposés (cf. *Cer.*, I, 32, p. 171; I, 35, p. 181; I, 10, p. 71), par les anthypati (cf. *Cer.*, I, 1, p. 24; II, 41, p. 641), par les silentiaires (cf. *Cer.*, I, 50, p. 260; I, 86, p. 389), par les cubiculaires (cf. *Cer.*, I, 50, p. 260; II, 15, p. 575), par le domestique des scholes (cf. *Cer.*, I, 23, p. 132), par les domestiques et les *protictores* (cf. *Cer.*, I, 35, p. 180-181; I, 86, p. 390), par les *secretici* et les *asecretis* (cf. *Cer.*, II, 15, p. 579, p. 575; II, 41, p. 641), par les chartulaires (cf. *Cer.*, II, 41, p. 641), par les ostiaroprimitiers (cf. *Cer.*, I, 10, p. 71), par les protospathaires (cf. *Cer.*, II, 15, p. 575), par les démocrates et les démarques des factions (cf. *Cer.*, I, 17, p. 105, 106; I, 23, p. 135).

3) Cf. *Cer.*, I, 91, p. 414; I, 60, p. 275; App. ad lib. I, p. 502 : *χλαμύδας χρυσοῦράντους*; I, 10, p. 72 : *χλανίδα λευκὴν χρυσοφεγγή*. En certaines occasions les vêtements portés par l'empereur devaient être blancs (v. plus haut, p. 52).

4) Cf. *Cer.*, I, 44, p. 229, 227.

5) Cf. *Cer.*, I, 23, p. 128; I, 35, p. 181; I, 72, p. 360; II, 41, p. 641 : *χλανίδια τὰ λεγόμενα Τύρεα*. Les étoffes de Sidon étaient aussi très recherchées; on les appelait vulgairement *σενδέες*; cf. Theophanes Continuatus, V, 74, éd. Bonn, p. 318; cf. *Cer.*, II, 15, p. 571, 572, 573.

6) Cf. *Cer.*, I, 17, p. 105, p. 106.

7) Cf. *Cer.*, I, 17, p. 105, 106; I, 23, p. 135.

surtout le blanc¹ étaient très portés. Il y avait aussi des chlamydes de couleur foncée², et d'autres bigarrées³.

Les plus riches étaient en soie⁴. Elles pouvaient être en étoffe unie⁵, mais elles étaient le plus souvent ornées de broderies d'argent ou d'or⁶; les ornements présentaient une grande variété. C'étaient des feuilles de lierre⁷, des lions⁸, des daims⁹, des paons¹⁰. Des glands décoraient aussi les extrémités¹¹.

Une agrafe retenait la chlamyde sur l'épaule droite; c'était la fibule (τὸ φιδάλιον, ἡ φιδάλα)¹². Enfin cet habit somptueux était orné d'un morceau d'étoffe (τεβλίον, *tabula*), cousu à hauteur de la poitrine ou aux extrémités. Ce morceau d'étoffe était brodé d'or¹³; il était de couleur rouge¹⁴, ou pourpre¹⁵, et pouvait

1) Cf. *Cer.*, I, 30, p. 162; I, 50, p. 260; I, 10, p. 71, 72; I, 11, p. 86; I, 12, p. 89; I, 14, p. 91; I, 15, p. 96; I, 19, p. 115; I, 97, p. 440; I, 1, p. 24; I, 32, p. 171; II, 30, p. 630; I, 64, p. 284; I, 27, p. 148; I, 31, p. 171; I, 86, p. 391; I, 47, p. 241; I, 25, p. 142; I, 64, p. 284.

2) Cf. *Cer.*, I, 35, p. 181; I, 37, p. 190; I, 72, p. 360; I, 86, p. 389, 390; II, 41, p. 641; II, 15, p. 578; I, 87, p. 394; I, 89, p. 405; I, 47, p. 242 : ἀτραβατιὰ χλανίδια; cf. J. Lydus, *De Magistratibus populi romani*, I, 17, éd. R Wuensch, Leipzig, 1903, p. 21; Suidas, *Lexicon*, s. v.

3) Cf. *Cer.*, I, 23, p. 132; II, 30, p. 630; II, 41, p. 641 : χλανίδια χροακά.

4) Cf. *Cer.*, II, 28, p. 629 : χλανίδια ὀλοσήρικα.

5) Cf. *Cer.*, I, 22, p. 125 : χλανίδια λιτά.

6) Cf. *Cer.*, I, 97, p. 440; I, 17, p. 105; I, 10, p. 72; II, 15, p. 575; II, 41, p. 641.

7) Cf. *Cer.*, I, 97, p. 440.

8) Cf. *Cer.*, I, 35, p. 181 : χλανίδια λεοντάρια.

9) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 579; II, 41, p. 641 : χλανίδια πλατώνια.

10) Cf. *Cer.*, I, 23, p. 128.

11) Cf. *Cer.*, II, 41, p. 641; II, 15, p. 575, 577 : χλανίδια φουνδάτα.

12) Cf. *Cer.*, I, 41, p. 208-209; I, 43, p. 218, 219, 220.

13) Cf. *Cer.*, I, 44, p. 227; I, 10, p. 71; I, 17, p. 101; I, 18, p. 110; I, 25, p. 142; I, 35, p. 181; II, 41, p. 641; II, 15, p. 575; I, 64, p. 284; I, 1, p. 24; I, 61, p. 277; I, 30, p. 162; I, 97, p. 440. Les chlamydes ornées de ces « tablia » d'or s'appelaient χλανίδια χρυσόταβλα; cf. Labarte, *Histoire des Arts industriels*, t. II, Paris, 1864, p. 5, n. 3; Kondakov, *Histoire et Monuments des Émaux byzantins*, Francfort-sur-Mein, 1892, p. 283, pl. IX, X.

14) Cf. Cedrenus, éd. Bonn., t. I, p. 34.

15) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 575; II, 41, p. 641; I, 30, p. 162; I, 25, p. 142. Ces « tablia » sont appelés ὀξέα; ce mot est synonyme de πορφύρα (cf. Theophanes Continuatus, III, 44, éd. Bonn, p. 147).

être recouvert d'autres ornements. Lorsque, au ^{vi}^e siècle, Tzathios, roi des Lazes, vint à Byzance pour y recevoir les insignes de la souveraineté, il reçut une chlamyde blanche tout en soie, ornée d'un morceau d'étoffe brodé d'or, au milieu duquel on voyait gravée la figure de l'empereur byzantin¹.

Parmi les vêtements d'apparat portés par les empereurs, on trouve mentionné quelquefois le τζιτζάκιον. Il était revêtu pendant la semaine de Pâques, la veille de l'Épiphanie et aux couronnements². Comme la chlamyde, c'était un vêtement de dessus, porté surtout dans les occasions solennelles. Il fut importé à Constantinople, au ^{viii}^e siècle, par la fille du khan des Khazares, qui épousa Constantin V Copronyme³; de ce mariage naquit Léon IV, qu'on surnomma le Khazare. Il est difficile de savoir quelle était la forme de ce vêtement et s'il différait beaucoup de la chlamyde⁴. Comme le tzitzakion était d'origine khazare et que les Khazares, de même que les Turcs, les Avars, les Magyars et les Bulgares, appartenaient à une même famille, la race ouralo-altaïque, on peut rapprocher le mot du ture *tschitsch-k*, fleur. C'était probablement, comme la chlamyde, un vêtement de cérémonie brodé de fleurs, emprunté à cette peuplade tartaro-finnoise, qui campait au nord de la mer Noire, entre le Dnieper et le Volga.

Outre ces vêtements de grand gala, il existait des vêtements de demi-gala. Parmi ces derniers était le σχις. Plus court que la chlamyde, qui descendait jusqu'aux talons, il

1) Cf. *Agathias, Histor.*, III, 15, éd. Bonn, p. 172; *Chronicon Paschale*, éd. Bonn, p. 613.

2) Cf. *Cer.*, I, 37, p. 187, 188; I, 1, p. 22; I, 11, p. 86, 88, 89; I, 12, p. 90; I, 14, p. 92; I, 16, p. 98; I, 25, p. 141, 142; I, 38, p. 192; I, 41, p. 213; I, 96, p. 440. Cependant le lundi de Pâques le basileus revêtait la chlamyde et non le tzitzakion (cf. *Cer.*, I, 10, p. 72).

3) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 22, scol. I, 19.

4) Cf. Bjeljaev, *Byzantina*, t. II, Pétersbourg, 1893, p. 199, n. 1; Kondakov, *Isobraženija russkoj knjažeskoj senij*, Pétersbourg, 1906, p. 89; G. Schlumberger, *Un empereur byzantin au dixième siècle, Nicéphore Phocas*, Paris, 1890, p. 306.

était aussi un vêtement de dessus¹ et était souvent revêtu par les empereurs². Le sagion impérial était pourpre et brodé d'or³. Il était aussi orné d'une bordure d'or décorée de perles⁴.

Ce vêtement était aussi porté par un grand nombre de dignitaires et de fonctionnaires qui fréquentaient la cour. Comme celui de l'empereur, il était pourpre ou rouge⁵. Le sagion était l'attribut des militaires, des stratèges notamment⁶. Cependant il était aussi revêtu par des civils. Il n'était plus comme le *sagum* romain uniquement un habit militaire⁷.

Un autre vêtement souvent mentionné dans le livre des *Cérémonies* est le *σκαρχμάγγιον*. L'empereur le revêtait les jours de fête et de grande solennité. Dans ces occasions, le basileus sor-

1) Cf. Bjeljaev, *Byzantina*, II, p. 294, n. 2; Kondakov, *op. cit.*, p. 91-92; *Histoire et Monuments des Émaux Byzantins*, p. 282.

2) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 7, 21; I, 10, p. 72; I, 23, p. 136; I, 27, p. 155; I, 28, p. 157; I, 35, p. 180; I, 68, p. 304, 309; I, 70, p. 347; I, 72, p. 362; I, 9, p. 69-70; I, 24, p. 137, 139; I, 37, p. 187, 191; I, 38, p. 192; II, 15, p. 567, 570; I, 14, p. 95, 98; I, 13, p. 113, 114; I, 26, p. 146, 147; I, 27, p. 153; II, 7, p. 538; I, 79, p. 374; II, 12, p. 552; II, 13, p. 558; II, 38, p. 635; II, 1, p. 545; II, 14, p. 564; II, 1, p. 521, 522; II, 33, p. 632; II, 34, p. 633; II, 37, p. 634.

3) Cf. *Cer.*, II, 37, p. 634; I, 38, p. 192; I, 10, p. 72; I, 41, p. 213; II, 1, p. 22.

4) Cf. *Cer.*, II, 1, p. 521; I, 1, p. 7, 21; II, 12, p. 552; II, 13, p. 558; II, 1, p. 538; I, 79, p. 374; II, 33, p. 632; II, 38, p. 635; II, 34, p. 633; I, 1, p. 304; II, 10, p. 545; II, 14, p. 564; II, 15, p. 567, 570; I, 24, p. 137, 139; I, 37, p. 187, 191; *σαγίον χρυσοπερίκλειστον*; cf. *Cer.*, II, 37, p. 634: *σαγίον ἔχον περίκλεισιν χρυσὴν ἀπὸ μαργαριτῶν ἡμφισμένην*; *σαγίον τὸ ἀπὸ μαργάρων ἡμφισμένον ἐν ταῖς ὄρναις*.

5) Cf. *Cer.*, I, 18, p. 109; I, 30, p. 167, 169; I, 22, p. 125; I, 28, p. 157; I, 29, p. 161; I, 10, p. 80, 81, 82; I, 17, p. 98, 99, 101; I, 16, p. 98; I, 46, p. 236; I, 47, p. 241, 242, 243; I, 48, p. 248, 251, 254; I, 52, p. 263; I, 55, p. 269, 270, 271; II, 1, p. 521, 522; I, 45, p. 231; I, 17, p. 104; I, 30, p. 167; I, 61, p. 277; II, 2, p. 524. Le sagion de ces dignitaires et fonctionnaires était rouge (ῥοῆς, ῥοῦς) ou pourpre (ἀληθινόν), c'est-à-dire teint avec la pourpre impériale, la vraie pourpre (cf. Malalas, *Chronicon*, II, éd. Bonu, p. 33).

6) Cf. *Cer.*, I, 47, p. 242; I, 61, p. 277.

7) Cf. J. Marquardt, *La vie privée des Romains*, trad. V. Henry, t. II, Paris, 1893, p. 208.

tait de ses appartements ou du Palais revêtu du skaramangion, puis, au moment de prendre part à la cérémonie proprement dite, il revêtait les habits d'apparat, comme la chlamyde ou le tzitzakion qu'il enlevait ensuite, la cérémonie terminée, pour revêtir de nouveau le skaramangion¹. Souvent cet habit était porté avec le sagion²; mais parfois seul, à l'intérieur du palais³, ou lorsque l'empereur sortait à cheval⁴.

Sur le skaramangion on portait l'épée, qui n'était jamais portée ni sur la chlamyde, ni sur le sagion⁵. Serré à la taille par le ceinturon, cet habit dont le nom trahit une importation étrangère, devait être une tunique étroite, puisque sur elle on revêtait des vêtements de dessus, comme la chlamyde et le sagion.

Cette tunique était portée aussi par un grand nombre de dignitaires et de fonctionnaires⁶. Elle était de différentes couleurs⁷. Celle de l'empereur était pourpre⁸ et parfois blanche⁹,

1) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 7, 9; I, 37, p. 187, 188, 189, 190, 191; II, 38, p. 635, 636; II, 19, p. 608; I, 38, p. 192; II, 10, p. 545; I, 17, p. 99, 100; I, 18, p. 109, 110; I, 26, p. 142; I, 10, p. 86; II, 6, p. 532.

2) Cf. *Cer.*, II, 10, p. 545; II, 14, p. 564; I, 38, p. 192; II, 19, p. 608; II, 38, p. 635; I, 37, p. 187, 191; I, 1, p. 7; I, 48, p. 251; II, 8, p. 539; II, 11, p. 549; I, 29, p. 161; I, 55, p. 271.

3) Cf. *Cer.*, II, 1, p. 519, 521; I, 28, p. 159, I, 32, p. 176; I, 35, p. 184; I, 25, p. 142.

4) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 31, 32; I, 30, p. 167; II, 6, p. 532; II, 9, p. 542; II, 13, p. 557; I, 10, p. 86; I, 17, p. 99; I, 18, p. 109; I, 37, p. 188, 190, 191; I, 96, p. 433; App. ad lib. I, p. 499.

5) Cf. *Cer.*, I, 37, p. 188, 190, 191; I, 30, p. 167; II, 6, p. 532; II, 13, p. 557; II, 15, p. 576; II, 16, p. 599; I, 48, p. 251; II, 2, p. 525; II, 9, p. 577; I, 59, p. 275.

6) Cf. *Cer.*, I, 48, p. 251; I, 97, p. 441, 442; I, 27, p. 148; I, 19, p. 114; I, 22, p. 125, 128; I, 31, p. 170; I, 32, p. 176; I, 35, p. 184; II, 1, p. 518, 521, 522; II, 2, p. 525; II, 8, p. 539; II, 11, p. 549; II, 9, p. 542; II, 15, p. 576, 577, 578, 585; II, 52, p. 741; I, 25, p. 142; I, 28, p. 159; I, 29, p. 161; I, 55, p. 271; I, 59, p. 275; I, 60, p. 276; II, 3, p. 526; II, 12, p. 551; II, 13, p. 557.

7) Cf. *Cer.*, App. ad lib. I, p. 469; II, 15, p. 576 : πολύχροα σκαραμάγγια.

8) Cf. *Cer.*, II, 6, p. 532; I, 97, p. 442; I, 1, p. 31; I, 37, p. 187, 188, 189, 190, 191 : πορφυρά ου ὀξέα σχ.

9) Cf. *Cer.*, I, 17, p. 99; I, 25, p. 142; I, 35, p. 184; I, 37, p. 188 : λευκά ου ὀξέσπρα σχ.

celle des autres personnages était de couleurs bigarrées¹ : blanc², vert et pourpre³, vert et rose⁴, jaune citron ou bleu⁵.

Le skaramangion impérial était aussi brodé d'or et orné de bandes d'or⁶. Il était aussi doublé de fourrures de castor, comme celui que portait Nicéphore Phocas⁷, et en soie pourpre trois fois teinte, comme celui de Basile I^{er}⁸. Ces tissus de soie⁹ étaient ornés de dessins variés¹⁰. C'étaient des lions blancs, des aigles verts et roses, des hiboux¹¹, tissés dans l'étoffe précieuse. Ainsi cette tunique serrée à la taille était un vêtement non moins éclatant et somptueux que la chlamyde ou le tzitzakion¹².

Un autre vêtement souvent cité est le divitision (διβιτίσιον, διβιτίσιον)¹³. Il était souvent revêtu par les empereurs avec la

1) Cf. *Cer.*, I, 35, p. 184.

2) Cf. *Cer.*, I, 35, p. 184; App. ad lib. I, p. 469.

3) Cf. *Cer.*, I, 97, p. 442.

4) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 576 : πρασινορόδινα σκ.

5) Cf. *Cer.*, App. ad lib. I, p. 469 : δικίτρινα, διθένετα σκ.

6) Cf. *Cer.*, I, 37, p. 188, 189, 190, 191; I, 10, p. 86; I, 1, p. 31; I, 35, p. 184; I, 25, p. 142; I, 30, p. 167; I, 17, p. 99; I, 18, p. 109.

7) Cf. *Cer.*, I, 96, p. 438 : σκ. καστώριον.

8) Cf. *Cer.*, App. ad lib. I, p. 490; I, 37, p. 188 : σκ. τριβλάττιον. Sur le sens de ce dernier mot v. plus loin.

9) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 572

10) Cf. *Cer.*, App. ad lib. I, p. 469; II, 15, p. 576, 578 : σκ. διαφόρων ἐξεμπλίων.

11) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 576, 578 : σκ. λευκολέοντας; p. 578 : πρασινοροδίνους αἰτούς; p. 578 : βούρους.

12) On a souvent pris le skaramangion pour un manteau; cf. Reiske, *Commentarium*, p. 459; A. Dmitrievskij, *Bogoslujenie strastnoj i paschalnoj semis vo sv. Jerusolimje IX-X v.*, Kazan, 1894, p. 340; Kondakov, *Izobraženija russkoj knjažeskoj semij.* p. 98; Sakkelion (Δελτίον τῆς ἱστορ. καὶ ἐθνολ. ἐταιρ., Athènes, t. I, 1883, p. 664 et n. 1; cf. t. II, 1885, p. 44). Sophocles, *Greek Lexicon*, s. v. traduit par castan; Bjeljaev, *Byzantina*, II, p. 7, n. 4 y voit un vêtement correspondant à la petite tenue; mais il était porté aussi, on l'a vu, pour la grande tenue. M. G. Schlumberger, *Un Empereur byzantin au dixième siècle, Nicéphore Phocas*, Paris, 1890, p. 302, dit à propos du scaramangion que « les chroniqueurs ne nous ont jamais dit en quoi il consistait ».

13) La première orthographe est toujours employée dans le livre des *Cérémonies*; la seconde se rencontre dans Léon Grammairien, *Chron.*, éd. Bonn, p. 246.

chlamyde¹, parfois seul, à l'intérieur du palais¹. Quand le basileus assistait à une cérémonie en chlamyde, il revêtait sous cet ample manteau, agrafé sur l'épaule, le divitision. De même à son couronnement, l'empereur apparaissait vêtu du divitision sur lequel on lui mettait la chlamyde¹. Le divitision était aussi porté avec le sagion et le tzitzakion¹, qui étaient tous deux des vêtements de dessus. Il n'était pas porté uniquement par l'empereur, mais aussi par le César, le nobilissime, le curopalate et par les protospathaires eunuques².

Le divitision impérial était blanc ou pourpre³; celui des autres dignitaires rouge ou pourpre¹. Ce vêtement était en tissu précieux, en soie pourpre trois fois teinte⁴.

1) Cf. *Cer.*, I, 17, p. 100, 101; I, 16, p. 97; I, 19, p. 115; I, 18, p. 110; I, 37, p. 188, 189, 190, 191; II, 6, p. 532; I, 60, p. 275; II, 9, p. 543; I, 27, p. 148-149; I, 1, p. 21, 26, 33; I, 30, p. 163; II, 38, p. 636; I, 32, p. 171; I, 35, p. 181; I, 43, p. 218; I, 44, p. 226; I, 45, p. 229; I, 50, p. 257; I, 51, p. 261; I, 47, p. 237; II, 19, p. 608; App. ad lib. I, p. 502; I, 91, p. 414; I, 92, p. 423; I, 96, p. 439; I, 60, p. 275.

2) Cf. *Cer.*, I, 61, p. 277; II, 52, p. 777, 779.

3) Cf. *Cer.*, I, 92, p. 423; I, 96, p. 439-440; I, 91, p. 414; Léon Grammaire, *loc. cit.* Dans le texte *Cer.*, I, 38, p. 192, un détail a été omis. L'empereur apparaît avec le divitision, le tzitzakion et le sagion, puis est revêtu de la chlamyde. Il est probable que l'empereur devait enlever le tzitzakion et le sagion pour revêtir la chlamyde. Ce détail a été oublié par le rédacteur de la cérémonie. Dans un autre texte, en effet, les souverains qui portent le divitision et le sagion au début de la cérémonie, enlèvent leur chlamyde à la fin de la cérémonie, pour remettre le sagion. Ils ont donc dû revêtir la chlamyde sur le divitision, après avoir enlevé le sagion (cf. *Cer.*, II, 15, p. 567, 570).

4) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 567; I, 38, p. 192; I, 24, p. 137; I, 38, p. 192; I, 11, p. 86; I, 1, p. 22; I, 37, p. 188; I, 12, p. 90; I, 14, p. 92; I, 16, p. 98; I, 25, p. 141.

5) Cf. *Cer.*, I, 43, p. 219; I, 44, p. 227; I, 45, p. 230; I, 17, p. 100; I, 25, p. 142.

6) Cf. *Cer.*, I, 18, p. 110; I, 17, p. 100; I, 11, p. 86; I, 91, p. 414; I, 19, p. 115; I, 61, p. 277; I, 37, p. 188, 189, 190, 191.

7) Cf. *Cer.*, I, 44, p. 227 : διδ. ρούσιον; I, 45, p. 230 : διδ. ἀληθινόν.

8) Cf. *Cer.*, App. ad lib. I, p. 502 : διδ. τριβλάττιον. Par βλάττιον on désignait en général les étoffes de soie (cf. *Cer.*, II, 15, p. 572, 573, 583; I, 1, p. 12). Ces soies étaient souvent teintées en pourpre (cf. Cedrenus, t. I, p. 688 : στολὰς ἀπὸ βλαττίου ὀξέος; sur le mot ὀξέος v. plus haut p. 55, n. 15). Le mot τριβλάττιον indique probablement que ces étoffes étaient teintées trois fois, c'est-à-dire

Le divitision était donc un vêtement de dessous, serré à la taille par une ceinture¹. Le terme divitision se trouve associé au mot *στράχιον*, et il est aussi employé dans le sens de *χιτών*².

C'était donc bien une tunique sur laquelle on portait une ceinture. Mais l'origine du mot est obscure³.

Plus tard, cette tunique semble avoir changé de nom. Au ^{xiv}e siècle, l'empereur né recevait plus à son couronnement la chlamyde en même temps que la couronne sur l'ambon. Le patriarche lui imposait seulement la couronne. La pourpre

d'une couleur pourpre très foncée (cf. *Cer.*, I, 10, p. 80 ; II, 15, p. 581). Ces étoffes de pourpre pouvaient être teintées aussi avec d'autres couleurs, bien qu'il soit difficile de savoir comment ces couleurs étaient associées et si les fils de pourpre alternaient avec des fils de couleur différente. Ainsi on trouve mentionné un skaramangion de soie teint trois fois de pourpre et de vert (cf. *Cer.*, I, 97, p. 442), de même un Évangile recouvert de soie pourpre et blanche (cf. L. Petit, dans *Izvestija russkago arheologičeskago Instituta v Konstantinopolje*, t. VI, p. 120). Les procédés tinctoriaux des Byzantins semblent avoir été très compliqués.

1) Cf. *Cer.*, I, 92, p. 423 : *ζωνάριον*.

2) Cf. *Cer.*, *ibid.* Les protospathaires eunuques apparaissent revêtus tantôt du divitision, tantôt du sticharion ; c'était un seul et même vêtement (cf. *Cer.*, I, 64, p. 286 ; I, 67, p. 302 ; II, 15, 574). De même les magistri portaient le sticharion avec la ceinture (*βαλτιδιον*) sous la chlamyde (cf. *Cer.*, I, 26, p. 144 ; I, 46, p. 233, 235 ; II, 15, p. 574, 585). Dans un autre texte ces magistri portent le chiton avec la ceinture (cf. *Cer.*, II, 52, p. 710). Le divitision du nobilissime est appelé aussi chiton (cf. *Cer.*, I, 44, p. 227 ; II, 52, p. 711). De même pour les protospathaires, leur vêtement, qui est le divitision ou le sticharion, est encore appelé *χιτών* *διθητισσοειδής* (cf. *Cer.*, II, 52, p. 722).

3) Reiske, *Commentarium*, p. 424-425, fait dériver le mot de l'arabe « dibetsch », *vestis splendente auro picta*, ou du latin *dives*. Bjeljaev, *Byzantina*, II, p. 50 s.; du même, *Oblačenie Imperatora na Kerčenskom ščitje* (*Žurnal ministerstva narodnago prosvješčeniya*, t. 289, 1893, p. 325 s.) y voit un dérivé du mot *divitense*. Les *Divitenses* étaient un détachement de cavalerie enrôlé en Dalmatie (cf. *Notitia dignitatum*, éd. Böcking, Bonn, 1839, p. 107, 108, 218, 219). La divitision serait une *tunica dalmatica*, qui se serait appelée aussi *tunica divitensis*. M. G. Schlumberger, *Un Empereur byzantin au dixième siècle, Nicéphore Phocas*, Paris, 1890, p. 304, voit dans le « dibetésion » une « tunique étroite et longue, à vastes manches retombant jusqu'aux talons, avec un capuchon dans le dos ». Comme ce vêtement était porté sous la chlamyde, le sagion et le tzitzakion, on peut émettre des doutes sur l'existence de ce capuchon.

était revêtue un peu avant la cérémonie. C'était une tunique (σάκκος) serrée à la taille par une ceinture (ζωνή, δ:άδημα)¹ assez semblable par conséquent à l'ancien divitision. Après le couronnement, au moment où l'empereur allait prendre part au service religieux, il revêtait sur cette tunique un manteau (μανδύς) tissé d'or², qui remplaçait l'ancienne chlamyde.

Ainsi, au xiv^e siècle, la forme du costume impérial avait changé. On ne rencontre plus les vêtements, qui, comme la chlamyde, ou le sagion, rappelaient, avec des différences provenant de la mode, les costumes de l'antiquité grecque et romaine. L'étiquette ne paraît plus aussi inflexible. Dans le livre des *Offices* on ne trouve point de règles aussi méticuleuses que dans le livre des *Cérémonies* sur la manière de s'habiller à telle ou telle fête. La plupart des dignitaires et des fonctionnaires portent à la cour des Paléologues le même costume, qui varie dans les ornements, le tissu et la couleur. Ces vêtements (φορέματα) consistaient, principalement, en une espèce de chapeau pointu (σκιάνιον), qui était aussi porté par l'empereur, et en un vêtement de dessus, espèce de caftan (καββάνιον)³.

L'étude de ces différents costumes montre l'importance toute particulière que la cour byzantine donnait à ces étoffes brochées d'or, à ces tissus et à ces soieries de toute couleur, à tous ces oripeaux par lesquels les gouvernements ont toujours prétendu en imposer aux peuples.

Un Arabe, qui séjourna à Constantinople comme prisonnier de guerre, à la fin du ix^e siècle, a noté l'impression visuelle que lui avait laissée une procession. En tête du cortège s'avançaient

1) Cf. Codin., *de Officiis*, VI, p. 50, 51 ; X, p. 67 ; XVII, p. 89 ; Cantacuzène, *Hist.*, I, 41, p. 197.

2) Cf. Codin., *op. cit.*, p. 93 ; Cantacuzène *op. cit.*, p. 200 ; cf. Syméon de Salonique, *De sacro templo*, CXLIX (Migne, *P. G.*, t. CLV, col. 356).

3) Cf. Codin., *de Officiis*, III, p. 13-15 ; IV, p. 17-27 ; VI, p. 47. Le skia-dion est le σκίλος, qui était porté anciennement. Léon V l'Arménien en était coiffé à l'église au moment où il fut assassiné (cf. Cedrenus, éd. Bonn, t. II, p. 66). Le σκαπάνιον, qui est aussi souvent mentionné, paraît être une partie de la coiffure ou un ornement d'orfèvrerie avec l'image de l'empereur.

des vieillards en brocart rouge, les cheveux retombant sur les épaules, puis des jeunes gens en brocart bleu de ciel, portant des haches dorées. Ensuite venaient les eunuques en soie blanche, portant des croix dorées, puis des pages en cuirasses, portant lances et boucliers dorés, des patrices en brocart de couleur, et encore des pages aux vêtements garnis de galons de pourpre et de perles, enfin le basileus, couronne en tête, portant ses vêtements splendides en soie, ornés de pierres précieuses¹. Ces couleurs devaient avoir sous le soleil une intensité et un éclat extraordinaires; et ces costumes de parade aux tons chauds donnaient sans doute à ces fêtes un cachet tout oriental.

VII

Les insignes impériaux dans les Cérémonies.

Outre la chlamyde que les empereurs revêtaient le jour de leur couronnement, les empereurs portaient d'autres insignes de leur royauté.

Les chaussures (ὑποδήματα, πέδιλα, τζαγγία) d'un rouge écarlate ou pourpre, avaient été empruntées aux rois de Perse². Cette botte molle, telle qu'elle est portée encore aujourd'hui en Orient, était ornée de pierres précieuses, de perles et brodée d'or. Sur les jambes et sur les pieds étaient dessinés des aigles³.

Sous la botte les empereurs avaient les jambes enroulées de bandes de lin. Le jour de Pâques, ces bandelettes étaient

1) Cf. J. Marquart, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Leipzig, 1903, p. 219.

2) Cf. Procope, *de Aedificiis*, III, 1, éd. Bonn, p. 247; *Chronicon Paschale*, éd. Bonn, p. 613; Léon Grammaire, *Chronographia*, éd. Bonn, p. 246, 249, 330; Agathias, *Hist.*, III, 15, éd. Bonn, p. 172; Theophanes Continuatus. V, 25, éd. Bonn, p. 250; VI, 3, p. 438; Cedrenus, éd. Bonn, t. II, p. 47, 637; Michel Attaliates, *Hist.*, éd. Bonn, p. 247; *Cer.*, I, 96, p. 434; cf. Sickel (*Byzantinische Zeitschrift*, t. VII, 1898, p. 528, 554).

3) Cf. *Cer.*, II, 40, p. 638; Codin., *de Officiis*, V, éd. Bonn, p. 31.

blanches et symbolisaient la splendeur de la Résurrection¹. Ordinairement elles étaient teintes en pourpre².

Outre la botte molle on portait un soulier (καμπάριον, *camparius*), qui laissait le dessus du pied à découvert et se nouait sur la jambe au moyen de deux courroies³. C'était une espèce de mule, qui fut aussi en usage en Occident⁴.

¶ Parmi les ornements que portaient les empereurs dans les grandes occasions et spécialement le jour de Pâques, se trouvait le λῶρος⁵ (*lorum*). C'était une longue écharpe, brodée d'or et ornée de pierres précieuses; elle entourait le corps, recouvrait les épaules et l'une de ses extrémités retombait sur le bras gauche. Les empereurs sont souvent représentés avec cette écharpe passée sur l'habit de cérémonie⁶.

L'origine du loros est la *trabea* dont les anciens consuls apparaissent revêtus sur leurs diptyques⁷. Anciennement, au VI^e siècle,

1) Cf. *Cer.*, II, 40, p. 638.

2) Les bandelettes du proèdre du Sénat étaient de pourpre; celles des empereurs devaient l'être à plus forte raison (cf. *Cer.*, I, 97, p. 442-443). Elles sont désignées par les mots τριβία ou καμπότριβα; (cf. *Cer.*, I, 92, p. 423; I, 96, p. 439). Elles étaient aussi portées par les hauts dignitaires (cf. *Cer.*, I, 43, p. 219; I, 44, p. 227; II, 52, p. 742; I, 97, 442-443).

3) Cf. *Cer.*, I, 91, p. 414, 417; App. ad lib. I, p. 502; I, 60, p. 275 et *loc. cit.* Cette chaussure était aussi portée par les hauts dignitaires. D'après un passage (*Cer.*, II, 40, p. 639), elle symbolisait l'agilité de l'homme de guerre. Cependant, elle ne faisait pas partie de l'équipement militaire, car elle était portée avec le divitision et la chlamyde (cf. *Cer.*, App. ad lib. I, p. 502). Elle n'était pas destinée à protéger les jambes comme le jambart, le ποδόφελλον. Les vêtements de guerre (τὰ στρατηγικά) se composaient en outre du casque (κασσίς) et d'une cuirasse sur laquelle on revêtait une tunique ou un manteau (χιτών, ἱμάτιον ἐπιλώρικον; cf. *Cer.*, p. 500, 502, 505).

4) Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1898, p. 38)

5) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 25, 26; I, 9, p. 65, 63, 69; I, 37, p. 187; II, 40, p. 637; II, 52, p. 766; I, 43, p. 221; II, 15, p. 591. Le loros était porté aussi par certains hauts dignitaires (cf. *Cer.*, I, 43, p. 221; I, 1, p. 24; II, 40, p. 638; II, 15, p. 574, 577, 591; II, 28, p. 629; I, 50, p. 258, 259).

6) Cf. par ex. Du Cange, *Familiae augustae byzantinae*, Paris, 1680, p. 139, 162, 216, 242; Sabatier, *Monnaies byzantines*, t. I, II, Paris, 1862, *passim*; G. Schlumberger, *Nicéphore Phocas*, Paris, 1890, p. 171, et *Byzantinische Zeitschrift*, t. II, 1893, p. 193, Bjeljaev, *Byzantina*, II, pl. III, IX, p. 211 s.

7) Cf. E. Molinier, *Histoire générale des Arts appliqués à l'industrie*, t. I,

les empereurs de Constantinople avaient coutume de revêtir la *trabea* des consuls le 1^{er} janvier et, en souvenir des anciennes largesses consulaires, ils distribuaient des sommes d'argent au peuple¹. Plus tard, au VIII^e siècle, la fête du consulat fut célébrée à Pâques². Cette tradition romaine semble s'être perdue par la suite, mais l'habitude de porter le loros se perpétua. En souvenir des anciens consuls, les empereurs continuèrent à porter le loros à Pâques³. D'après Philothée, il symbolisait le linceul du Christ au tombeau, l'or de l'écharpe, les splendeurs de la Résurrection. Les hauts dignitaires, *magistri*, *anthypati*, *patrices*, qui la portaient aussi en cette occasion, représentaient les douze Apôtres, et le *basileus* la divinité⁴.

Avec le loros, l'empereur portait encore le jour de Pâques le *θωράκιον*⁵. C'était un écusson de forme ovale, ressemblant à un bouclier, et broché d'or. Les impératrices byzantines le portaient aussi, et elles apparaissent parfois avec cet écusson suspendu à la ceinture, la pointe dirigée vers le côté droit⁶.

Paris, 1896, p. 3 et *passim* ; Du Cange, *Dissertatio de infimi aevi numismatibus* dans *Gloss. med. et inf. lat.*, t. VII, p. 146 ; Wilpert (*Byz. Zeit.*, 1869, p. 490 s.) ; Banduri, *Imperium Orientale*, t. II, Paris, 1711, p. 492.

1) Cf. Theophanes, *Chronographia*, éd. de Boor, p. 174 ; Corippus, *de laudibus Justiniani minoris*, lib. IV, p. 206, v. 312 ; p. 201, v. 124 ; cf. *Novelle* 105 (*Corpus juris civilis*, éd. Schoell et Kroll, t. III, p. 501-503). C'était ce qu'on désignait par les mots *ὑπατεῖαν δίδοναι* ou *ῥίπτειν*.

2) Cf. Theophanes, t. I, p. 444, 474.

3) Cf. *Cer.*, II, 40, p. 638.

4) Cf. *Cer.*, II, 40, p. 637-638 ; II, 52, p. 766 ; I, 1, p. 24.

5) Cf. *Cer.*, I, 37, p. 187 ; II, 41, p. 641 ; II, 52, p. 766. Le *thorakion* était aussi porté par les hauts dignitaires avec le loros, le jour de Pâques (cf. *Cer.*, II, 52, p. 766). C'était aussi un des insignes de la patricienne à ceinture (cf. *Cer.*, I, 50, p. 258).

6) Ces écussons ont été signalés à plusieurs reprises sans qu'on ait pu les identifier (cf. G. Schlumberger, *Nicéphore Phocas*, Paris, 1850, p. 171 ; Kondakov, *Histoire et Monuments des émaux byzantins*, Francfort-sur-Mein, 1892, p. 231 ; Bjeljaev, *Byzantina*, II, p. 197 n. 2). M. Kondakov, *Izobraženja ruskoj knjažeskoj semji*, Pétersbourg, 1906, p. 108, a identifié le *thorakion*, mais sans remarquer qu'il était porté aussi par les empereurs et par les hauts dignitaires.

Ainsi, le jour de Pâques, les empereurs se montraient revêtus de tous les insignes de la souveraineté. Dans la main gauche ils tenaient une croix d'or, ornée de pierres précieuses et de perles¹. Elle attestait la victoire du Christ sur la mort, la foi et l'orthodoxie du basileus². Cette croix remplaça dans la main des empereurs le sceptre consulaire³.

La *mappa*, le morceau d'étoffe avec lequel les consuls donnaient le signal des jeux, le *volumen*, le rouleau, que certains consuls portent sur les diptyques⁴, devinrent aussi des attributs impériaux; mais ces objets ont pris une autre signification. Le jour de Pâques, l'empereur tenait dans sa main droite l'*ἀνακία* ou *ἀνεξιχαρία*⁵, qui symbolisait la résurrection de la chair⁶. C'était un sachet de soie, rempli de la poussière des tombeaux et destiné à rappeler le roi terrestre à l'humilité et au renoncement⁷. Il pouvait aussi avoir la forme d'un rouleau, d'un *volumen* où était inscrite la loi divine. Il symbolisait l'œuvre de bonté et de miséricorde accomplie par le Christ, la nouvelle loi d'amour révélée par l'Évangile⁸.

1) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 25. D'après un autre passage, la croix était portée dans la main droite (cf. *Cer.*, II, 52, p. 766).

2) Cf. Codin., *de Officiis*, VI, Bonn, p. 51, 52 ; X, p. 67 ; Syméon de Thessalonique, *De sacro templo*, CXLVIII (Migne, *P. G.*, t. CLV, col. 356).

3) Ce sceptre (*sceptrum*, *scipio*) apparaît souvent sur les diptyques (cf. Banduri, *loc. cit.* ; Du Cange, *loc. cit.*, p. 150 ; Molinier, *loc. cit.*). La croix est désignée pour cette raison par les termes : σταυρικὸν σχήπτρον, σχηπίων, σχεπαῖον, σχεπέων (Cf. *Cer.*, II, 40, p. 638, 639 ; I, 9, p. 62 ; I, 37, p. 187 ; II, 15, p. 574, 591 ; Cf. G. Millet, dans *Bulletin de Correspondance hellénique*, t. XXIII, 1899, p. 144, 145).

4) Cf. Molinier, *loc. cit.* ; Du Cange, *loc. cit.*, p. 153.

5) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 25 ; I, 9, p. 62 ; I, 37, p. 187. L'*akakia* ou *anexikakia*, de même que la croix, n'était portée que par les empereurs. (Cf. *Cer.*, II, 15, p. 574, 591). D'après Codinus, *loc. cit.*, les empereurs portaient la croix dans la main droite et l'*akakia* dans la main gauche.

6) Cf. *Cer.*, II, 52, p. 766.

7) Cf. Syméon de Salonique, *loc. cit.* ; Codinus, *loc. cit.* ; G. Millet, *loc. cit.* ; Bjeljaev, *Byzantina*, II, p. 206 s. ; Goar, *Euchologion*, p. 929.

8) Cf. *Cer.*, II, 40, p. 638 : ἀνεξιχαρίης τόμος. D'après Codinus, *loc. cit.*, l'*akakia* avait aussi la forme d'un *codex*.

Ainsi l'objet que l'empereur portait le jour de Pâques dans la main droite avait deux formes, celle d'un sachet, rappelant la *mappa*, ou celle d'un rouleau, rappelant le *volumen* des consuls. Les empereurs sont souvent représentés portant ces attributs¹, qui remontent à l'antiquité romaine.

Mais l'insigne que les empereurs portaient le plus souvent dans les cérémonies, était la couronne qu'ils recevaient le jour de leur couronnement.

Primitivement on désignait sous le nom de diadème (διάδημα)² un bandeau de soie orné de pierres précieuses et de perles, qui se portait sur le front et se nouait derrière la tête³. Au v^e siècle, on donne déjà à la couronne le nom de στέφανος⁴. C'était un simple cercle d'or incrusté de pierres précieuses⁵. Plus tard la couronne s'enrichit d'ornements, de pendeloques de pierres et de perles, qui retombaient sur les tempes. On désignait cette nouvelle couronne sous le nom de στέμμα⁶. C'était aussi un bandeau d'or orné de pierres précieuses, surmonté d'une croix et pourvu d'une coiffe. L'ancienne couronne, le stéphanos, se conserva cependant; elle fut encore portée en certaines occasions par les empereurs, mais elle devint par la suite, avec des modifications, l'attribut des césars⁷.

1) Cf. Du Cange, *op. cit.*, p. 153-154; Kondakov, *Histoire et Monuments des émaux byzantins*, p. 230.

2) Constantin le Grand et Léon I^{er} portaient le diadème (Cf. Cedrenus, t. I, p. 517; *Cer.*, I, 91, p. 411.)

3) Cf. Codin., *de Officiis*, VI, p. 50 : βλάτιον.

4) Cf. *Cer.*, I, 92, p. 423; I, 93, p. 429; I, 94, p. 432; II, 28, p. 628.

5) Cf. Agathias, *Histor.*, III, 15, éd. Bonn, p. 171; *Chronicon Paschale*, éd. Bonn, p. 613.

6) Cf. Anne Comnène, *Alexias*, III, 4, éd. Reifferscheid, Leipzig, 1884, t. I, p. 147; la couronne de l'impératrice était aussi garnie de ces pendeloques (πρεπενδούλια, κατασειστά; cf. *Cer.*, I, 41, p. 209; II, 15, p. 582).

7) Le stéphanos était bien l'ancienne couronne des empereurs (cf. *Cer.*, App. ad lib. I, p. 501). Il était porté, mais plus rarement que le stemma par les basileis (cf. *Cer.*, II, 37, p. 634; II, 1, p. 522). Au xiv^e siècle, l'empereur recevait toujours à son couronnement le stemma. Avant la cérémonie, il portait le stéphanos ainsi que son fils (cf. Codin., *de Officiis*, VI, p. 49-52, 68; XVII, p. 89, 90; Cantacuzène, *Historia*, I, 41, éd. Bonn, p. 198). Le

Le stemma était porté par les empereurs à la plupart des fêtes religieuses et des solennités civiles. Mais, chose curieuse, il variait de couleur suivant les circonstances. Il était tantôt blanc, tantôt bleu, tantôt rouge, tantôt vert¹. Ces couleurs étaient sans doute celles des matières précieuses, pierres ou émaux, qui ornaient le cercle d'or². C'étaient là précisément les couleurs des quatre dèmes. Et l'on peut supposer, sans trop d'invraisemblance, que, dans une ville où les factions jouaient un rôle très important, l'empereur portait alternativement la couleur de chacun des dèmes.

Mais les empereurs ne portaient pas toujours le stemma. A certaines fêtes religieuses ou lorsqu'ils rentraient en triomphe dans la ville, ils portaient une curieuse coiffure, la *τιάρη* appelée aussi *τόγη* ou *τούρη*³. Importée de Perse, elle se composait d'un cercle, surmonté d'un haut panache de plumes en forme de tiare⁴.

stéphanos, qui devint l'insigne du César, prit le nom de *καίσαρισιον* ou de *περικεφάλαιον* (cf. Theophanes, *Chronographia*, éd. de Boor, t. I, p. 433-434; *Cer.*, I, 43, p. 218, 219, 220, 221, 222, 224). C'était un cercle d'or, qui pouvait se porter par dessus le casque (cf. *Cer.*, App. ad lib. I, p. 505). Il n'était pas orné d'une croix (cf. *Cer.*, II, 52, p. 712) et n'avait pas de coiffe (*ἐπισφαίρωμα*; cf. Anne Comnène, *Alexias*, III, 4, t. I, p. 148). Au XIV^e siècle, le *stephanos* est encore l'insigne du despotes, du *sebastocrator* et du César, les trois plus hautes dignités; le stemma est l'insigne par excellence de l'empereur (cf. Codin., *de Officiis*, XVIII, XIX, p. 100, 101).

1) Cf. *Cer.*, I, 10, p. 86; I, 37, p. 187, 188, 189, 190; II, 15, p. 587, 593.

2) Sur une miniature publiée par M. Pharmakovskij, le cercle de la couronne est rouge (cf. *Izvestija russkago archeologičeskago Instituta v Konstantinopolje*, t. VI, pl. 1, fig. 2, p. 298). M. Kondakov, *Histoire et Monuments des Émaux byzantins*, (Francfort-sur-Mein, 1892, p. 221; *Izobraženija russkoj knjažeskoj semij*, Petersbourg, 1906, p. 60, suppose qu'on distinguait les stemmata d'après la couleur de la coiffe.

3) Cf. *Cer.*, I, 10, p. 80, 84; I, 17, p. 104, 107; I, 37, p. 188; App. ad lib. I, p. 505.

4) Sur un dessin du XIV^e siècle, conservé à la Bibliothèque du Sérail et reproduisant la statue de Justinien sur la place de l'Augustéon, l'empereur porte cette coiffure; cf. Mordtmann, *Esquisse topographique de Constantinople*, Lille, 1892, p. 65, 66; P. Gyllii, *De topographia Constantinopoleos*, Lyon, 1561, p. 104. M. Kondakov, *Histoire et Monuments des Émaux byzantins* p. 220, prend à tort la *toupha* pour une calotte d'intérieur.

Lorsque l'empereur mourait, on le revêtait de ses insignes impériaux : le stemma, le divitision, la chlamyde d'or et les *campagi*; et son corps était exposé dans une des salles du palais. Au moment où il allait être déposé au sépulcre, le préposite s'adressant au mort lui disait : « Dépose ton stemma ». Le préposite le lui enlevait, et lui mettait à la place un simple bandeau de pourpre¹. Ainsi les empereurs n'emportaient pas avec eux dans la tombe les riches couronnes, les coiffures éclatantes, dont ils avaient paré, durant leur vie, leur tête mortelle.

VIII

Les promotions aux dignités et aux fonctions.

Au vi^e siècle, d'après le traité de Pierre Magister², le cérémonial de la promotion à une dignité ou à une fonction militaire ou civile (στρατεία), était relativement simple. Le basileus donnait un insigne ou un diplôme au nouveau promu, qui, en signe de reconnaissance, baisait les pieds de son souverain. La cérémonie avait lieu avant le déjeuner ou le soir, suivant le désir de l'empereur, parfois aux jours de fête, quand il partait pour une procession, soit en présence des hauts dignitaires, ou bien sans assemblée, dans l'intimité³. Certaines fonctions étaient données par simple notification verbale⁴.

Il en était de même au début du x^e siècle. On distinguait les dignités conférées par un insigne (βραβεῖον), qui, une fois donné,

1) Cf. *Cer.*, I, 60, p. 276 : σημειντέινον.

2) Cf. J. Ebersolt, *Le Grand Palais de Constantinople et le livre des Cérémonies*, Paris, 1910, p. 7-8.

3) Cf. *Cer.*, I, 84, p. 387; I, 85, p. 388; I, 86, p. 389, 390, 391, 392, 393. Le diplôme est appelé προβατωρία, δοκιμασία, ἔδιτον ou χωδίκελλος. Sur ces insignes et ces diplômes v. plus bas. Certaines fonctions, comme celle de vestiteur, étaient conférées sur une demande (πετιτώριον, *petitorium*) signée par le chartulaire et contresignée par l'empereur (cf. *Cer.*, I, 86, p. 390).

4) Cf. *Cer.*, I, 86, p. 390 : ἀπὸ ψιλῶν μανδάτων.

ne pouvait plus être repris. Ces dignités étaient donc données à vie. Les autres étaient conférées par notification verbale (διὰ λέγου). Elles étaient temporaires et pouvaient être transférées d'un personnage à un autre¹.

L'investiture devint avec le temps un don octroyé par la grâce de Dieu² et cette cérémonie, qui avait au début un caractère purement civil, devint par la suite un acte religieux.

On choisissait pour cette solennité, afin de lui donner plus d'éclat, un jour de fête chrétienne ou un dimanche³ ou bien un jour de réjouissances, tel que l'anniversaire de la naissance, du mariage ou du couronnement du souverain⁴.

Du VII^e au X^e siècle, le cérémonial de l'investiture subit peu de changement⁵. L'empereur préside le plus souvent la séance, à laquelle assistent, en général, un grand nombre de personnes. Le candidat est amené auprès du souverain et lui baise les pieds et les genoux; il reçoit l'insigne ou le diplôme du basileus et lui baise les mains.

Une fois promu, le nouveau dignitaire quittait le palais, et se rendait, en général, à l'église. Un autel portatif (ἀντιμίσσιον) était disposé devant les saintes portes; et les insignes ou le diplôme du titulaire y étaient placés⁶. Le patriarche sortait du sanctuaire, bénissait les insignes et faisait communier le nouveau promu⁷. Ainsi l'église consacrait l'acte civil de l'investi-

1) Cf. *Cer.*, II, 52, p. 705, 707, 708-712, 720-725; II, 53, p. 787.

2) Cf. *Cer.*, II, 52, p. 705.

3) Cf. *Cer.*, I, 43, p. 218; I, 44, p. 228; I, 46, p. 231, 234; I, 26, p. 143; I, 23, p. 132-133.

4) Cf. *Cer.*, I, 66, p. 300-301; II, 33, p. 632; II, 34, p. 632-633. Certaines promotions avaient lieu aussi, comme au VI^e siècle, sans assemblée (σιλέντιον) dans les appartements privés de l'empereur (cf. *Cer.*, I, 45, p. 231).

5) Cf. J. Ebersolt, *Le Grand Palais de Constantinople et le livre des cérémonies*, Paris, 1910, p. 8, 202-204, 212.

6) Cf. J. Ebersolt, *Sainte-Sophie de Constantinople*, Paris, 1910, p. 17, n. 8.

7) Cf. Dmitrievskij, *op. cit.*, t. II, p. 997; Gear, *Euchologion*, p. 931-932; Theophanes Continuatus, VI, 6, éd. Bonn, p. 386; Syméon de Thessalonique, *De sacro templo* (Migne, P. G., t. CLV, col. 856).

ture. A Byzance, être investi d'une dignité ou d'une fonction publique, c'était recevoir en même temps un sacrement. La hiérarchie byzantine était sacro-sainte.

L'acte civil consiste dans la remise de l'insigne ou du diplôme, qui variait suivant les dignités et les fonctions. Le diplôme de nomination (χωδίκελλος, χωδικέλλιον, χάρτη) était donné à un certain nombre de dignitaires et de fonctionnaires¹. Il se composait pour les anthypati d'un parchemin pourpre de quatre feuillets écrits de la main du basileus (πορφυροῦν τετραδίον, χωδίκελλοι ἀλουργραιδεῖς)². Avec ce parchemin, certains dignitaires, comme les patrices ou les patriciennes à ceinture, recevaient, à l'imitation des anciens consuls, un diptyque en ivoire (πλάκες ἐλεφάντιναι)³.

Certains fonctionnaires ou dignitaires recevaient non pas un diplôme ou un diptyque, mais un insigne qu'ils portaient ensuite dans les cérémonies. C'était une verge dorée pour le curopalate, l'ostiaire, le *mandator*, le silentiaire, le scribon⁴. Les vestiteurs recevaient une agrafe de chlamyde, une fibule (φιδλατωρίον)⁵, les spathaires et les spatharocubiculaires une épée (σπάθη,

1) Cf. *Cer.*, II, 52, p. 708, 709.

2) Cf. *Cer.*, I, 49, p. 256, 257; II, 52, p. 710.

3) Le *comes admissionum*, l'augustalios et l'anthypatos recevaient, au v^e siècle, le *codicillus* (cf. *Cer.*, I, 84, p. 387; I, 85, p. 388). Les patrices et les patriciennes à ceinture recevaient le diptyque avec le diplôme (cf. *Cer.*, I, 47, p. 238, 239, 240, 242, 243; I, 48, p. 248, 249, 251; II, 52, p. 710, 711, 722; I, 50, p. 259, 260; Cf. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, t. I, Paris, 1896, p. 1). Le diptyque seul était donné parfois, ainsi au préposite. Si le préposite devenait patrice, il recevait le diptyque et le diplôme (cf. *Cer.*, I, 51, p. 262, 263; II, 52, p. 722).

4) Cf. *Cer.*, I, 45, p. 231; I, 86, p. 389, 390; I, 23, p. 131-132; II, 52, p. 708, 721: τὸ χρυσεόν βεργήν = βεργίον, ῥάβδοις. Les verges que portaient les silentiaires étaient dorées et ornées de pierres précieuses (cf. *Cer.*, I, 30, p. 167; I, 45, p. 230, 231; I, 10, p. 81; I, 17, p. 100). Ces verges étaient portées aussi par les ostiaires, et les *mandatores* (cf. *Cer.*, I, 64, p. 285; I, 66, p. 296; II, 15, p. 568; II, 15, p. 574; II, 37, p. 634; II, 40, p. 640; I, 32, p. 172; I, 1, p. 10, 23; I, 41, p. 210; I, 45, p. 229; I, 48, p. 245; I, 50, p. 258; I, 51, p. 262; I, 14, p. 92; I, 17, p. 100; I, 45, p. 229; I, 25, p. 142; I, 17, p. 99).

5) Cf. *Cer.*, II, 52, p. 708. On trouve aussi la forme φιδλατούρα pour dési-

σπαθίων)¹. Les candidats, les spatharocandidats et les protospathaires recevaient des mains du souverain une parure de cou, un collier (μυνίχρον), doré et orné de pierres précieuses et de perles².

D'autres dignitaires et fonctionnaires recevaient comme insigne un vêtement. C'est une tunique (χιτών) pour les primiciers³, un vêtement de dessous (καμίσιον) en lin ou en soie pour les nipsistarii⁴, un divitision ou un chiton avec une chlamyde pour le curopalate⁵, une longue robe (στιχάριον) ou une tunique (χιτών) serrée à la taille avec une ceinture (βαλτίδιον) de cuir rouge et ornée de pierres précieuses pour les magistri⁶. Le proèdre du Sénat recevait, outre la tunique et la ceinture, une chlamyde⁷. Le recteur prenait de la main du basileus un costume somptueux composé de plusieurs pièces. C'était d'abord l'himation (ἱμάτιον), un vêtement blanc, pourvu

gner cette agrafe ; cf. Constantin Porphyrogénète, *De administrando Imperio*, 53. éd. Bonn, p. 251.

1) Cf. *Cer.*, II, 52, p. 709, 721. L'épée était portée par les spathaires, les protospathaires, les spatharocandidats, les spatharocubiculaires (cf. *Cer.*, I, 64, p. 286 ; I, 67, p. 302 ; I, 70, p. 347 ; II, 15, p. 575, 576 ; I, 10, p. 72 ; I, 10, p. 81 ; I, 25, p. 142 ; I, 27, p. 148).

2) Cf., *Cer.*, I, 86, p. 392 ; I, 59, p. 275 ; II, 52, p. 708, 709, 722 ; cf. II, 15, p. 584 ; II, 40, p. 640. Le maniakion était porté par les spatharocandidats, les spathaires, les protospathaires (cf. *Cer.*, I, 10, p. 81 ; I, 27, p. 148 ; I, 67, p. 301, 302 ; I, 64, p. 286, 290 ; II, 15, p. 574, 575). M. Kondakov, *Histoire et monuments des Émaux byzantins*, p. 74, 75, prend cet insigne pour une large pèlerine, couvrant les épaules. Cependant le mot est synonyme de κλοιός (cf. *Cer.*, II, 52, p. 709).

3. Cf. *Cer.*, II, 52, p. 721.

4) Cf. *Cer.*, II, 52, p. 721. Le camision était porté aussi par un grand nombre de dignitaires et de fonctionnaires (cf. *Cer.*, I, 17, p. 99 ; I, 22, p. 125 ; I, 27, p. 148 ; I, 10, p. 81 ; II, 15, p. 574, 575 ; I, 1, p. 24 ; App. ad lib. I, p. 501 ; II, 52, p. 711 ; II, 2, p. 523 ; II, 25, p. 625 ; I, 52, p. 264, 265).

5) Cf. *Cer.*, I, 45, p. 230 ; II, 52, p. 711. Ces insignes étaient donnés au curopalate au début du x^e siècle. D'après un autre texte, le curopalate recevait une verge (cf. *Cer.*, I, 45, p. 231). Sur le divitision et la chlamyde, v. plus haut p. 53, 59.

6) Cf. *Cer.*, I, 46, p. 233, 235 ; II, 52, p. 710 ; I, 26, p. 144.

7) Cf. *Cer.*, I, 97, p. 440.

d'une espèce de cape, tissée d'or et tombant sur les épaules avec des manches brodées d'or¹, puis un manteau (μαντίον) avec une bordure d'or², enfin un voile (μαφείον), qui recouvrait la tête et tout le corps; il était pourpre et semé de roses tissées d'or³.

Souvent le basileus donnait l'investiture en prononçant une formule sacramentelle : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ma Majesté par la grâce de Dieu te promeut »⁴. Parfois il adressait aussi au candidat une exhortation morale, lui recommandant de s'acquitter de ses nouvelles fonctions selon la justice et la vérité, et dans la crainte de Dieu⁵.

Ainsi, riches et variés étaient les insignes que le basileus remettait à ses subordonnés. Si, dans la plupart des cas, il présidait lui-même la cérémonie d'investiture, dans d'autres cas il déléguait ses fonctions au préposite, qui recevait du souverain l'ordre de promouvoir⁶. C'est ainsi que ce personnage de la cour adressait au cubiculaire et à la cubiculaire un petit discours où il les exhortait à garder dans leur cœur la crainte du Seigneur, qui leur conférait leur dignité, à être fidèle et bien-

1) Cf. *Cer.*, II, 4, p. 528. La cape est désignée par le mot φιάλιον. Cf. Reiske, *Commentarium*, p. 11 : Du Cange, *Gloss. med. et inf. graecit.* s. v. ; Sophocles, *Greek Lexicon*, s. v., identifie à tort le phialion avec le tablion. Les camisia étaient parfois aussi pourvus de ces capes (cf. *Cer.*, II, 15, p. 577 ; II, 52, p. 721).

2) Cf. *Cer.*, II, 4, p. 529. D'après un autre texte le mantion était identique au sagion (sur ce vêtement v. plus haut, p. 56 s. ; cf. *Cer.*, App. ad lib. I, p. 495). D'après Lydus, *De magistratibus populi romani*, éd. Wuensch, Leipzig, 1903, II, 13, p. 68, 69, le mantion était une espèce de chlamyde ne descendant pas au-dessous du genou.

3) Cf. *Cer.*, II, 4, p. 529. Le maphorion blanc était porté surtout par les femmes, par la patricienne à ceinture (cf. *Cer.*, I, 50, p. 258), par la cubiculaire (*Cer.*, II, 24, p. 623, 624), par l'impératrice (*Cer.*, I, 40, p. 203 ; I, 41, p. 208).

4) Cf. *Cer.*, II, 3, p. 526, 527 ; II, 4, p. 528 ; II, 5, p. 530.

5) Cf. *Cer.*, II, 3, p. 526.

6) Cf. *Cer.*, I, 56, p. 272 ; I, 57, p. 273-274 ; I, 58, p. 274-275 ; I, 55, p. 269-271 ; I, 54, p. 268-269 ; I, 52, p. 263-265 ; I, 53, p. 265 ; II, 3, p. 527-528.

veillant envers l'empereur et l'impératrice, à avoir une conduite toujours correcte, à être discret et réservé envers tous. Les riches insignes des deux candidats étaient suspendus à la barrière de l'autel d'un des oratoires du palais. C'est là que le préposite allait les prendre pour en revêtir le cubulaire et la cubulaire, qui venaient ensuite se prosterner aux pieds de l'empereur¹.

Après leur promotion certains hauts dignitaires faisaient, du moins au x^e siècle, un don en argent (συνήθη:α) à titre de gratification. Cette somme d'argent était répartie ensuite entre les différents fonctionnaires de la cour et de l'Hippodrome, entre les factions et certaines églises et institutions pieuses². Il existait même pour beaucoup de dignités et de fonctions un tarif des taxes imposées aux titulaires lors de leur installation³.

Si, du vii^e au x^e siècle, le cérémonial semble avoir subi peu de modifications, il n'en fut pas ainsi jusqu'à la fin de l'empire byzantin. En comparant les listes de fonctionnaires et de digni-

1) Cf. *Cer.*, II, 24, p. 623-624 ; II, 25, p. 625-626. Les insignes de la cubulaire et du cubulaire consistaient en vêtements : un ἱμάτιον τὸ δίχην παραγαυδίου ou simplement τὸ παραγαυδίου, brodé d'or. Il se revêtait sur le χιμῆσιον et était serré à la taille par une ceinture (cf. *Cer.*, II, 52, p. 721 ; I, 25, p. 142 ; II, 15, p. 574 ; II, 2, p. 523). D'après Lydus, *De magistratibus populi romani*, éd. Wuensch, Leipzig, 1903, I, 17, p. 21 ; II, 13, p. 69, le παραγαυδής avait des manches, était serré à la taille par une ceinture de peau. Ce vêtement était d'origine perse et sarmate. La cubulaire recevait, en outre, un voile blanc (μαφόριον), un προπόλωμα, haute coiffure en forme de tour évasée, qui était aussi portée par les patriciennes, et devint plus tard une coiffure portée par les impératrices (cf. *Cer.*, I, 41, p. 214 ; I, 50, p. 258, 259 ; cf. Kondakov, *Histoire et Monuments des émaux byzantins*, p. 220, n. 4 ; du même *Izobraženija russkoj knjažeskoj senji*, p. 110-111). Une coiffure semblable était portée par les hommes ; c'était le φακτόλιον ou φακεωλός. Ainsi celui que portait le fils de Basile I^{er}, ressemblait à un propoloma. C'était une espèce de turban, serré sur le front par un galon tissé d'or (cf. *Cer.*, App. ad lib. I, p. 500 ; Codin., *de Officiis*, IV, p. 22 ; VI, p. 50). La cubulaire recevait, en outre, un χαρζάνιον blanc, mot très obscur. Reiske, *Commentarium*, p. 733, y voit une parure de tête. Du Cange, *Gloss. med. et inf. graec.*, suppose que c'était un lofos ou une ceinture.

2) Cf. *Cer.*, I, 48, p. 251 ; II, 55, p. 798 s. ; II, 52, p. 708 s.

3) Cf. *Cer.*, II, 49, p. 692 s.

taires du livre des *Cérémonies* avec celles du *De Officiis*, on remarque les importants changements qui se sont opérés du x^e au xiv^e siècle dans la hiérarchie¹. Ces changements devaient amener aussi des transformations dans le cérémonial. On s'en rendra compte en comparant les cérémonies de promotion des plus hautes dignités de l'Empire, telles qu'elles sont conservées dans le livre des *Cérémonies* et dans le traité des *Offices*.

Parmi les dignités, la plus élevée, jusqu'au x^e siècle au moins, était celle de César, titre conféré par l'empereur ordinairement à l'héritier présomptif du trône ou à quelque personnage de la famille impériale².

Le livre des *Cérémonies* nous a conservé la procédure de l'élévation des Césars au viii^e siècle³. Elle présente beaucoup d'analogie avec le couronnement des empereurs. La cérémonie a lieu au palais, le dimanche de Pâques, avant la procession à Sainte-Sophie. Le patriarche y assiste aux côtés du basileus; il prononce une prière⁴, puis il prend les insignes placés sur un autel portatif (ἀντιμίσθιον) et les passe à l'empereur, qui en revêt le César. C'étaient la chlamyde et la couronne⁵. L'assemblée

1) Comparer notamment la liste des titres de la cour du xiv^e siècle, où sont mentionnés un grand nombre de dignités et de fonctions nouvelles, dans Codinos, *de Officiis*, II, p. 6-13; III, p. 13-17; IV, p. 17-28; V, p. 28-43, avec celle de Philothée dans le livre des *Cérémonies*. (Cf. *Cer.*, II, 52, p. 708 s.)

2) Cf. les élections de Césars au vi^e, vii^e, viii^e siècle dans *Cer.*, II, 27, p. 627-628; Theophanes, éd. de Boor, p. 251-252, p. 433-434; Nicéphore, *Ἱστορία σύντομος*, éd. de Boor, p. 23, 27, 77). Au début du x^e siècle, la dignité de César était, d'après Philothée, la plus haute après celle d'empereur. (Cf. *Cer.*, II, 52, p. 711-712).

3) Cf. *Cer.*, I, 43, p. 217-225; cf. Ch. Diehl dans *Revue des Études grecques*, t. XVI, 1903, p. 32 s.; J. Ebersolt, *Le Grand Palais de Constantinople et le livre des Cérémonies*, Paris, 1910, p. 201.

4) Cette prière est conservée dans le manuscrit grec n° 213 de la Bibliothèque nationale (xi^e s.); cf. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej*, t. II, p. 997.

5) Sur cette couronne v. plus haut p. 67. Au vii^e siècle, l'insigne du César était le καμειλαύχιον (Cf. *Cer.*, II, 28, p. 628). D'après Constantin Porphyrogénète cette coiffure aurait été en usage déjà sous Constantin le Grand (cf. *De Administrando Império*, c. 13, éd. Bonn, p. 82). Elle était ornée de pierres précieuses (cf. Theophanes, *Chronographia*, éd. de Boor, p. 128, 228, 444).

nombreuse, qui assistait à la cérémonie, et les chantres (χράχται) faisaient retentir les acclamations en l'honneur du nouveau promu et du souverain.

Le titre de nobilissime n'était guère moins considérable que celui de César¹. Le livre des *Cérémonies* contient aussi le procès-verbal de l'élévation à cette haute dignité. Ce procès-verbal date aussi du VIII^e siècle². La cérémonie a lieu en présence du basileus et du patriarche, qui dit une prière³, puis prend l'insigne placé sur l'autel portatif et le passe à l'empereur, qui en revêt le nobilissime. Ensuite les acclamations retentissent en l'honneur de la famille impériale et du nouveau promu. L'insigne de ce dernier est la chlamyde seulement⁴; il ne recevait pas de couronne comme le César.

Plus tard les dignités subirent d'importants changements. Le titre de César existe encore, mais il n'occupe plus dans la hiérarchie du XIV^e siècle que le troisième rang, après les titres de despotès et de sebastocrator⁵. Le cérémonial s'est aussi simplifié. Le patriarche n'assiste plus à la cérémonie. L'empereur debout devant son trône prononce les paroles suivantes : « Ma Majesté te promeut despotès, ou sebastocrator ou César ». Le candidat s'incline et baise le pied du souverain, qui lui met la couronne (στέφανος) sur la tête⁶.

C'était une coiffure évasée, en forme de corbeille (cf. Cedrenus, éd. Bonn, t. I, p. 297).

1) Cf. des élections de nobilissimes au IV^e, VI^e, VII^e, VIII^e siècle dans Zosime, II, 3¹, éd. Bonn, p. 105; Zonaras, XIV, 5, éd. Dindorf, t. III, p. 269; *Cer.*, II, 29, p. 630; Theophanes, éd. de Boor, p. 449, 450. Au début du X^e siècle cette dignité venait, d'après Philothée, immédiatement après celle de César (cf. *Cer.*, II, 52, p. 711).

2) Cf. *Cer.*, I, 44, p. 225-229; Ch. Diehl, *loc. cit.*; J. Ebersolt, *loc. cit.*

3) Cf. Dmitrievskij, *loc. cit.*

4) Cf. *Cer.*, I, 44, p. 227, 229. Au début du X^e siècle, le nobilissime recevait de la main de l'empereur non seulement la chlamyde, mais encore une ceinture et un χιτών (cf. *Cer.*, II, 52, p. 711); sur cette chlamyde v. plus haut p. 54.

5) Cf. Codin., *de Officiis*, II, éd. Bonn, p. 6, 7.

6) Cf. Codin., *op. cit.*, XVII, XIX, p. 99-101; sur cette couronne v. plus haut p. 67, n. 7.

Ainsi le côté religieux de la cérémonie a complètement disparu et, avec lui, l'élément pompeux et solennel. L'octroi des plus hautes dignités est devenu un acte purement civil.

IX

Les réceptions diplomatiques. — L'hospitalité.

Chez les Grecs anciens, la philoxénie était pour ainsi dire une institution publique, l'hospitalité une obligation. Non seulement on accueillait l'étranger, on le nourrissait et on l'habillait, mais, de plus, on le rapatriait; et, enfin, on le comblait de présents.

Avec le temps on cessa de recevoir les étrangers chez soi; on les hébergea dans la *λίσχη*, abri ouvert à tous, que l'on peut rapprocher des *xenodocheia* byzantins ou des *moussafir-odas* que les musulmans entretiennent, de nos jours encore, dans les plus petits villages d'Anatolie.

Les Grecs du moyen âge, comme les Grecs anciens, aimaient à se réunir à table. Si les festins royaux du temps d'Homère étaient une institution publique¹, à Byzance il en était un peu de même. Le basileus, comme le roi homérique, avait une espèce d'obligation d'inviter à sa table non seulement les chefs et la noblesse de son pays, mais aussi ses sujets.

D'autres traits évoquent aussi les nobles traditions de l'hospitalité antique.

Le livre des *Cérémonies* contient quelques chapitres où sont décrites un certain nombre de réceptions diplomatiques à la cour. Parmi celles-ci se trouve un traité sur la réception des ambassades, qui date du ^{vi}e siècle². L'empire avait, dès cette

1) Cf. A. Andréadès, *Les finances de l'état homérique* (Revue des Études grecques, 1915, p. 386-387).

2) Cf. J. Eoersolt, *Le Grand Palais de Constantinople et le livre des Cérémonies*, Paris, 1910, p. 7, 8.

époque, des rapports très suivis avec les puissances voisines, surtout avec la Perse, après les guerres sous Anastase, sous Justin et sous Justinien ¹.

Lorsqu'une ambassade était annoncée, on envoyait aux frontières un délégué pour saluer l'ambassadeur et le conduire dans la capitale. Sur sa route des logements étaient préparés pour lui et sa suite. A son arrivée à Constantinople, une demeure l'attendait où il était reçu avec les plus grands honneurs. Le jour de la réception étant fixé, l'ambassadeur se rendait au palais où il était d'abord reçu par les hauts fonctionnaires. Puis il était introduit auprès de l'empereur, devant lequel il se prosternait trois fois en lui baisant les pieds. Il lui remettait ensuite ses lettres. Le basileus demandait ensuite à l'ambassadeur des nouvelles de la santé de son souverain. « Comment se porte notre frère par la grâce de Dieu ? Nous nous réjouissons de sa bonne santé. » — « Ton frère, reprenait l'envoyé, t'envoie des présents que je te prie d'accepter. »

L'ambassadeur faisait alors entrer les hommes de sa suite, qui se prosternaient trois fois et remettaient les présents. L'empereur disait à l'ambassadeur : « Repose-toi quelques jours ; si nous avons encore à nous entretenir, nous aurons une nouvelle conversation. Nous te renvoyons en toute bienveillance auprès de notre frère. »

L'envoyé se prosternait encore en se retirant. Et le basileus se levait de son trône². Il faisait remettre ensuite un présent d'hospitalité (ξένιον, πόγνα) à l'ambassadeur et à sa suite³.

Le cérémonial de ces réceptions accuse les mœurs d'un peuple, qui connaît tous les devoirs de l'hospitalité et de la civilité la plus raffinée. La courtoisie, la bienveillance transpa-

1) Cf. Ch. Diehl, *Justinien*, Paris 1901, p. 208 s.

2) Cf. *Cer.*, I, 89, p. 398-408.

3) Cf. *Cer.*, I, 88, p. 396-398 ; I, 90, p. 408-410 ; cf. la réception d'une ambassade d'Avars sous Justin II (Corippus, *de laudibus Justini minoris*, lib. III, v. 194 s., éd. Bonn, p. 192-194).

raissent dans toutes les attentions délicates dont les étrangers étaient l'objet de la part des autorités byzantines.

Il existait un formulaire de salutations variées à l'usage des ambassades venant de Rome, de Bulgarie, de Syrie, d'Égypte, de Perse¹; de même des formules de suscription pour les bulles d'or adressées par les empereurs aux souverains étrangers². Et dans ces formules de politesse il y a la marque d'un peuple extrêmement civilisé et merveilleusement souple à s'adapter au génie de chaque race. Le protocole diplomatique existait déjà à cette époque pour assurer à la correspondance échangée une rédaction correcte, uniforme, nuancée d'égards réciproques.

L'empereur s'efforce toujours d'éveiller de la sympathie chez ces étrangers, qui viennent lui rendre hommage. Ainsi, Michel III reçoit avec les plus grands honneurs les Slaves révoltés qui viennent lui faire leur soumission, et leur fait même des présents³.

Plus tard, sous le règne de Constantin VII Porphyrogénète, le cérémonial des réceptions est plus compliqué⁴. L'envoyé se prosterne toujours jusqu'à terre devant le basileus, et lui remet le présent (προτίκμιον) qu'il apporte de la part de son souverain⁵. L'empereur, de son côté, faisait remettre à l'ambassade ou à ses hôtes illustres des présents. C'étaient des vêtements somptueux, des dons en argent, des parfums, des objets précieux⁶.

1) Cf. *Cer.*, II, 47, p. 680-686.

2) Cf. *Cer.*, II, 48, p. 686-692.

3) Cf. *Cer.*, II, 37, p. 634-635; cf. Schafarik, *Slavjanskija Drevnosti*, t. II, 1, Moscou, 1847, p. 321.

4) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 556 s. : en 946, réceptions d'une ambassade sarrasine, de l'émir d'Emet; en 948, réception d'une ambassade espagnole; en 957, réception de la princesse russe Olga. Cf. J. Ebersolt, *Le Grand Palais de Constantinople et le Livre des Cérémonies*, Paris, 1910, p. 9.

5) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 566-570; II, 52, p. 771; Luitprand, *Antapodosis*, VI, 6 (*Monumenta Germaniae historica, Script.*, t. III, p. 338).

6) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 584-586, 592, 597, 598; I, 24, p. 138; cf. D. V. Ajnalov, *Knjagina sv. Olga v Tsargradje*, Moscou, 1905, p. 12 s.; V. Parchoenko, *Drevne-russkaja Knjagina sv. Olga*, Kiev, s. d., p. 4; Luitprand, *Anta-*

Les ambassadeurs étaient invités à assister aux processions religieuses auxquelles la cour prenait part à l'occasion des fêtes ecclésiastiques¹. Ils étaient aussi invités aux courses de l'Hippodrome². Enfin on les conviait à des festins³.

Ainsi, les ambassadeurs étrangers et les hôtes illustres avaient leur place marquée dans toutes les solennités. Même les prisonniers de guerre étaient invités aux festins solennels⁴, tel l'Arabe Ibn ben Iahja qui, à la fin du ix^e siècle, séjourna en captivité à Constantinople. Lorsque les musulmans étaient invités, on poussait la politesse jusqu'à proscrire les mets qui leur étaient défendus par leur religion. Le héraut de l'empereur s'écriait au moment où les plats étaient apportés : « Je jure sur la tête du basileus que parmi ces aliments il n'y a pas de viande de porc⁵ ».

Ces constatations présentent au point de vue historique un grand intérêt. Elles montrent que la politique de protectorat et l'action diplomatique à longue distance ne sont pas des arts modernes, et qu'ils étaient déjà connus et pratiqués en Orient au moyen âge.

La table des empereurs était largement ouverte. En ceci encore ils suivaient les traditions de l'hospitalité antique, en conviant un grand nombre d'amis (φίλοι, κληθέντες) à des banquets (κλητώρια)⁶. Ces banquets étaient donnés à tout propos et

podosis, VI, 10, *loc. cit.*, p. 339; J. Marquart, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Leipzig, 1903, p. 218; Theophanes Continuatus, V, 74, éd. Bonn, p. 317-318 : réception de Danelis sous Basile I^{er}; cf. la miniature du Skylitzès de Madrid représentant la réception d'Olga par Constantin VII (Millet, *Hautes Études*, C 1102 b.).

1) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 590-591; I, 24, p. 139; cf. Luitprand, *Legatio*, 3, *loc. cit.*, p. 347 s.

2) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 588 s.

3) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 585, 592, 594, 596-593; II, 52, p. 740, 767, 768, 771; Theophanes Continuatus, V, 12, éd. Bonn, p. 229; Luitprand, *Legatio*, 11, *loc. cit.*, p. 349; 19, p. 351; *Antapodosis*, VI, 8, p. 338-339.

4) Cf. *Cer.*, II, 52, p. 767, 768.

5) Cf. J. Marquart, *op. cit.*, p. 217-218.

6) Cf. *Cer.*, I, 18, p. 113; I, 25, p. 142; I, 9, p. 70; I, 17, p. 104; II, 52,

occupaient une si grande place dans la vie de la cour, qu'un fonctionnaire du palais, le protospathaire impérial et atricline Philothée, rédigea, au mois de septembre de l'an 900, un *Cletorologion* ou traité des festins impériaux¹. Au dire de l'auteur c'était une science que de savoir ordonner un banquet, d'assigner à chacun sa place suivant l'ordre hiérarchique des dignités². Le service de la table (ἡ τῆς τραπέζης ἀκολουθία, ἡ τάξις τοῦ κλητωρίου)³ était fait par un nombreux personnel, par les préposés à la table (οἱ τῆς τραπέζης)⁴ et les atriclins⁵.

Lorsque les dignitaires et les fonctionnaires étaient réunis au Palais pour une cérémonie, l'empereur en invitait souvent quelques-uns à sa table. A cet effet, le préposé à la table ou l'atricline lisait à haute voix la liste des invités. Ceux-ci restaient au palais, les autres rentraient chez eux⁶.

On prenait souvent part au banquet, couché sur des lits (ἄκουμβίζειν)⁷. Ainsi la mode antique des lits de table se perpé-

p. 702, 749, 751 ; App. ad lib. I, p. 502 ; II, 15, p. 596, 597, 598, 594, 592, 585 ; I, 32, p. 176 ; I, 35, p. 183 ; I, 61, p. 277 ; I, 33, p. 177 ; I, 75, p. 370.

1) Cf. *Cer.*, II, 52, p. 702 s. ; cf. J. Ebersolt, *Le Grand Palais de Constantinople et le livre des Cérémonies*, Paris, 1910, p. 8.

2) Cf. *Cer.*, II, 52, p. 703, 726, 747, 751, 756, 768, 771, 772.

3) Cf. *Cer.*, I, 10, p. 79 ; I, 15, p. 97 ; I, 17, p. 104 ; I, 65, p. 293.

4) Cf. *Cer.*, I, 9, p. 70 ; I, 10, p. 79 ; I, 14, p. 95 ; II, 21, p. 618 ; I, 19, p. 118 ; I, 20, p. 121 ; I, 28, p. 160 ; II, 18, p. 600, 604 ; II, 15, p. 578, 597 ; I, 61, p. 277 ; I, 65, p. 293-295 ; I, 83, p. 381, 382.

5) On trouve les formes suivantes pour désigner ces fonctionnaires : ἀτρικλίνης, ἀρτικλίνης, ἀρτοκλίνης (cf. *Cer.*, II, 52, p. 702, 703, 726, 735 ; II, 2, p. 523, 525 ; I, 5, p. 49 ; I, 19, p. 118 ; I, 20, p. 121 ; I, 28, p. 160 ; I, 65, p. 293, 295). La forme la plus correcte est la première ; *qui a triclinio est* ; cf. Reiske, *Commentarium*, p. 824-825.

6) Cf. *Cer.*, II, 2, p. 523, 525. L'expression στοιχεῖν τὸ κλητώριον indique le fait de lire les noms des invités et de leur assigner une place au festin (cf. *Cer.*, I, 28, p. 159, 160 ; I, 33, p. 177 ; I, 14, p. 94 ; I, 29, p. 161 ; I, 35, p. 183 ; II, 7, p. 538 ; I, 61, p. 277 ; I, 64, p. 293 ; I, 12, p. 90 ; I, 15, p. 97 ; I, 32, p. 175 ; II, 52, p. 765, 780).

7) Cf. *Cer.*, II, 52, p. 742 ; I, 5, p. 47 ; I, 6, p. 52 ; I, 8, p. 54 ; I, 17, p. 103 ; I, 26, p. 146 ; I, 29, p. 161. Dans le passage I, 28, p. 160, l. 16, il faut lire : ἀκουμβίζει μετὰ τῶν [δεσπότην ἐπὶ] τῆς τραπέζης. Sur la disposition de ces lits,

tua dans les habitudes de la cour¹ et aussi dans l'art. Beaucoup d'anciennes représentations de la Cène montrent le Christ et les Apôtres couchés autour d'une table semi-circulaire (*sigma*, *accubitus*²).

La table où l'empereur prenait place était la table d'honneur, la table impériale ou la table dorée (τιμία, βασιλική, χρυσή τράπεζα)³. Elle était séparée des autres (ἀποκοπή)⁴ et réservée aux invités de marque et à la famille impériale⁵. Les autres invités étaient placés à d'autres tables (παρὰ τράπεζα), suivant l'ordre de préséance rigoureusement établi par l'étiquette⁶.

Lorsque le patriarche était convié à un banquet, des prêtres venaient dire un verset biblique (στίχος) au début et à la fin du repas⁷. On apportait deux coupes (κουκουμάριον) remplies de vin, que le patriarche et l'empereur vidaient (πίνουσι πρὸς ἄπαξ). Et ils renouvelaient cette libation à la fin du repas⁸. Ils buvaient sans doute ainsi à leur mutuelle santé.

Le repas comprenait, comme chez les Romains, plusieurs services (μίσσος, μίνσος, *missus*)⁹; parmi ceux-ci se trouvait celui

ἀκούθις, v. J. Ebersolt, *Le Grand Palais de Constantinople et le livre des Cérémonies*, Paris, 1910, p. 58 s.

1) Cf. J. Marquardt, *La vie privée des Romains*, trad. V. Henry, Paris, 1892, t. I, p. 354 s.

2) Cf. E. Dobbert, *Das Abendmahl Christi in der bildenden Kunst* (Repertorium für Kunstwissenschaft, t. XIV, p. 182 s.; t. XV, p. 362 s.).

3) Cf. *Cer.*, II, 7, p. 533; I, 32, p. 175-176; I, 61, p. 277; I, 28, p. 159; I, 30, p. 169; I, 33, p. 178; I, 35, p. 184; I, 17, p. 103; I, 66, p. 301; I, 68, p. 308; I, 70, p. 346; I, 25, p. 142; II, 52, p. 741, 751; I, 9, p. 70; I, 11, p. 89; I, 14, p. 95; I, 12, p. 90; I, 15, p. 97.

4) Cf. *Cer.*, I, 10, p. 70; I, 14, p. 95; II, 18, p. 603; I, 65, p. 294, scol. l. 13.

5) Cette table est appelée pour cette raison μυστικωτέρα ou οἰκειωτέρα (cf. *Cer.*, II, 18, p. 603, 604).

6) Cf. *Cer.*, I, 14, p. 95; I, 10, p. 70-71; II, 52, p. 739-740.

7) Cf. *Cer.*, I, 10, p. 79, 80; I, 14, p. 95, 96; I, 17, p. 104; I, 18, p. 113, 114; I, 26, p. 146, 147; I, 27, p. 153; II, 52, p. 747.

8) Cf. *Cer.*, I, 14, p. 95, 96; I, 27, p. 153; I, 17, p. 104; I, 18, p. 113, 114; I, 26, p. 146, 147.

9) Cf. J. Marquardt, *op. cit.*, t. I, p. 378.

des viandes rôties (ὀπτόμενος)¹. Il se terminait par le dessert composé de plats doux (δοῦλκιον)². On utilisait des plats d'or ou d'argent ciselés, enrichis de pierres précieuses (μινσοῦρα, σκουτελλία)³. Les convives y voyaient aussi, comme sur le somptueux service de Justinien, l'image ciselée de leur empereur⁴.

Au xiv^e siècle les mœurs ont changé. L'empereur s'assied à table et ne s'y couche plus à la manière antique. Il est servi par les domestiques, le préposé à la table (ὁ ἐπὶ τῆς τραπέζης) et par l'échanson (ὁ ἐπιγέρονης ou πιγέρονης). Un prêtre venait bénir la table impériale. Chaque plat (μίνος) passait successivement par les mains des différents serviteurs. Le grand domestique, qui se tenait près du souverain, mettait le plat devant lui. L'échanson lui versait à boire. Les hauts dignitaires de la cour étaient introduits et se tenaient à leur place fixée par l'étiquette. Des chantres (ψάλται) venaient aussi chanter des hymnes ; et le basileus interrompait un moment son repas pour les entendre. Le grand domestique appelait ensuite les dignitaires les uns après les autres, et leur distribuait à chacun un plat que des pages (παῖδες ποῦλα) venaient ensuite prendre dans leurs mains. Tous ces plats en or ou en argent étaient, en effet, rendus au trésor impérial. Seul le grand domestique gardait celui qu'il recevait en présent de la main même de l'empereur.

Le repas se terminait par un curieux rite en usage dans les monastères. On enlevait la nappe. L'empereur se levait, et on apportait sur la table un vase (πυργιόριον) contenant un pain (πυργία). Le préposé à la table l'élevait dans ses mains en invo-

1) Cf. *Cer.*, I, 14, p. 96 ; II, 15, p. 585 ; I, 75, p. 371 ; I, 65, p. 293 ; II, 52, p. 748 ; I, 75, p. 371.

2) Cf. *Cer.*, I, 9, p. 70 ; I, 18, p. 114 ; I, 28, p. 160 ; II, 15, p. 597 ; II, 18, p. 602 ; II, 52, p. 758, 768, 751, 755, 756.

3) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 582, 585, 586, 587, 588 ; Luitprand, *Antapodosis*, VI, 8, *op. cit.*, p. 338-339. Certains de ces grands plats servaient aussi à l'ornementation des salles du palais. Cette coutume a subsisté en Russie où les murs des habitations princières sont décorés de grands plats en or et en argent, ciselés et décorés d'émaux (bljuda).

4) Cf. Corippus, *de laudibus Justiniani minoris*, lib. III, v. 111 s., éd. Bonn, p. 190.

quant la Sainte Vierge et le passait au domestique, celui-ci au grand domestique, et ce dernier au basileus, qui en mangeait une parcelle. L'échanson lui tendait ensuite une coupe, à laquelle il trempait ses lèvres. Le basileus s'asseyait de nouveau et renvoyait tous les assistants¹.

Tels étaient les festins d'apparat à la cour du xiv^e siècle. Le basileus célébrait ce festin cinq fois par an aux cinq grandes fêtes : Noël, Épiphanie, Rameaux, Pâques, Pentecôte. Les dignitaires ne faisaient qu'assister à ces banquets², mais n'y prenaient point part. L'empereur, comme plus tard les sultans turcs, dîne seul à une table séparée (τράπεζα)³. Les banquets fastueux n'étaient plus de mode. La table impériale n'était plus largement ouverte. A la même époque l'historien Nicéphore Grégoras écrivait que l'Empire était devenu tellement pauvre que les vases de terre avaient remplacé à la cour les anciens vases en or et en argent⁴.

X

Divertissements et jeux publics.

La cour se divertissait souvent, soit en prenant part à des jeux à l'intérieur du palais, soit en participant aux fêtes publiques qui, à Constantinople, étaient nombreuses.

Il existait au palais un stade où les princés se livraient aux exercices équestres et jouaient au polo, jeu importé de Perse⁵. Les empereurs aimaient aussi à se divertir en pêchant à la

1) Cf. Codin., *de Officiis* VII, p. 55-63. Sur ce rite de la panagia, *ibid.*, p. 298-300.

2) Cf. *Ibid.*, p. 64 ; παρασταμένων ἀρχόντων.

3) V. plus haut, p. 7.

4) Cf. Nicéphore Grégoras, *Hist.*, XV, 11, éd. Bonn, t. III, p. 788 ; cf. J. Ebersolt, *Catalogue des Poteries byzantines et anatoliennes du musée de Constantinople*, Constantinople, 1910, p. 5.

5) Cf. Theophanes Continuatus, V, 86, éd., Bonn, p. 328 ; J. Cinname, *Hist.*, VI, 5, éd. Bonn, p. 263-264 ; cf. J. Ebersolt, *Le Grand Palais de Constanti-*

ligne dans les réservoirs d'eau du palais¹. Les vendanges étaient, comme chez tous les peuples anciens, l'occasion de réjouissances. Au mois d'août, au jour fixé pour la récolte (ἡμέρα τοῦ τρυγητοῦ), la cour se rendait sur la côte d'Asie, au palais de Hiéria, ou au fond de la Corne d'or, aux Blachernes². Les hauts dignitaires et le patriarche accompagnaient l'empereur. Devant la vigne, sous une gloriette (φρινζάτον) dressée dans un espace ombragé par les arbres (ἀναδενδράδιον), était placée une table de marbre, sur laquelle étaient disposées des corbeilles pleines de raisins. Le patriarche disait une prière où il invoquait la bénédiction divine sur les fruits de la vigne³. Puis il prenait une grappe et la donnait à l'empereur. Celui-ci en donnait à son tour une au patriarche ainsi qu'à tous les dignitaires. Pendant cette distribution les deux factions faisaient entendre des chants de circonstance, un hymne au vin et à la grappe. On rentrait ensuite au palais, où l'empereur terminait la fête par un banquet⁴.

Cette procession des vendanges est une relique dernière des fêtes bachiques transformées en bénédiction solennelle des grappes. On se croirait en plein paganisme, n'étaient la présence du patriarche et les invocations au Dieu tout-puissant, protecteur de la vigne. Autrefois la fête des *Vinalia rustica* était célébrée au mois d'août pour avoir une bonne récolte; et ce jour là était consacré à Jupiter, auquel on offrait encore un

noble et le *Livre des Cérémonies*, Paris, 1910, p. 140-141. Il existait au palais des préposés aux exercices physiques : οἱ τῆς παλαίστρας (cf. *Cer.*, I, 1, p. 13).

1) Cf. Theophanes Continuatus, V, 92, p. 338.

2) Cf. *Cer.*, I, 78, p. 373; Goar, *Euchologion*, Paris, 1647, p. 694.

La date de la fête des vendanges a varié. Elle est fixée tantôt au 6 août tantôt au 15 août; cf. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej*, Kiev, 1901, t. II, p. 412, 497, 1011. Le palais de Hiéria était situé à Fener-Bagtché ou Phanaraki; cf. J. Pargoire (*Izvestija imperatorskago russkago archeologičeskago Instituta v Konstantinopolje*, t. VI, 2, 1899, p. 9).

3) Cf. Goar, *op. cit.*, p. 693; Dmitrievskij, *op. cit.*, t. II, p. 47, 72, 412, 497, 1021. Cette prière est conservée dans des manuscrits du XI^e, XII^e et XV^e siècle.

4) Cf. *Cer.*, I, 78, p. 374-375.

sacrifice au commencement des vendanges¹. Les empereurs de Byzance se conformèrent à l'usage antique. Au vi^e siècle, ils avaient déjà l'habitude d'aller à la campagne pour y goûter les plaisirs de la vendange².

Parmi les divertissements publics, aucun ne fut plus à la mode que les courses de l'Hippodrome. Jusqu'au xii^e siècle, les jeux du cirque occupèrent une place très importante dans la vie de la cour et du peuple. L'Hippodrome, on le sait, n'était pas seulement un cirque, mais aussi un forum, une agora, le centre de la vie publique, le foyer des troubles et des agitations³.

Des bords du Tibre les factions hippodromiques avaient émigré sur le rivage de la mer de Marmara, où elles trouvèrent l'équivalent du *Circus Maximus*, l'Hippodrome que Septime-Sévère avait construit avec une magnificence digne de la future Rome de l'Orient. Ici comme là, le Cirque était une dépendance du palais impérial et les empereurs n'avaient qu'un court trajet à parcourir pour se rendre à la loge impériale, d'où ils assistaient aux courses et aux jeux⁴.

Ces courses et ces jeux étaient donnés en de multiples occasions. Et si l'on veut restituer par la pensée les tentures éclatantes, le luxe des chars et des attelages, les costumes brillants des cochers et des spectateurs, on s'expliquera la passion des Byzantins pour ces splendides spectacles.

On célébrait par de grandes courses les anniversaires qui commémoraient une date importante dans l'histoire de l'Empire.

Parmi ces dates, la plus importante était le 11 mai 330. En ce

1) Cf. Mommsen et Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, t. XIII, 2, Paris, 1890, p. 18.

2) Cf. Grégoire de Tours, V, 31.

3) Cf. A. Rambaud, *De byzantino Hippodromo et circensibus Factionibus*, Paris, 1870, p. 5 s., 82.

4) Cf. J. Ebersolt, *Le Grand Palais de Constantinople et le livre des Cérémonies*, Paris, 1910, p. 13-14 et passim.

jour, la ville avait été solennellement consacrée par Constantin. Cet anniversaire de la ville (ἐγκαίνια, γενέθλιον τῆς πόλεως) était en quelque sorte la fête nationale¹. Les courses qui avaient lieu à cette solennité avaient un nom spécial : ἱππικόν, ἱπποδρομίον λαχανικόν², c'est-à-dire course potagère. Suivant le vieux principe romain, *panem et circenses*, celui qui donnait les jeux offrait aux spectateurs des gratifications et des repas³. Les empereurs de Constantinople continuèrent cette antique tradition. Aux fêtes, et notamment aux Rameaux, ils faisaient des distributions d'argent aux fonctionnaires et aux dignitaires⁴. Les courses leur donnaient aussi l'occasion de s'attirer les faveurs du peuple, réuni au cirque, en lui jetant des aliments.

C'est ainsi que le jour anniversaire de la ville, l'empereur ne se contentait pas de divertir le peuple par une course, qui avait été soigneusement préparée la veille de la fête⁵. Il ne se bornait pas à le bénir, suivant la coutume, en faisant trois fois le signe de la croix⁶. La veille de la fête on avait disposé à l'Hippodrome des monceaux de légumes (λαχανικά) et de gâteaux. La course terminée, lorsque les cochers vainqueurs avaient reçu leur couronne de laurier, l'empereur se levait pour aller déjeuner. Alors la foule descendait des gradins et se précipitait sur les légumes et sur les gâteaux. Puis arrivait, porté sur un char, un grand caïque, d'où l'on jetait des poissons secs en pâture à la populace⁷. Ainsi le prince donnait à son peuple un repas, qui rappelait les congiaires que les Césars de Rome offraient au peuple-roi.

1) Cf. *Chronicon Paschale*, éd. Bonn, p. 529 : Malalas, *Chronographia*, XIII, éd. Bonn, p. 321-322 ; Codin., *de Originibus C. P.*, éd. Bonn, p. 17 ; Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, t. I, Leipzig, 1901, p. 18.

2) Cf. *Cer.*, I, 63, p. 284 ; I, 70, p. 340, 348 ; II, 52, p. 776.

3) Cf. J. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, trad. M. Brissaud, t. II, Paris, 1890, p. 263, 264.

4) Cf. Luitprand, *Antapodosis*, VI, 10 (*Monumenta Germaniae historica, Script.*, t. III, p. 339).

5) Cf. *Cer.*, I, 70, p. 348-349.

6) Cf. *Cer.*, I, 70, p. 344, 347.

7) Cf. *Cer.*, I, 70, p. 343-346.

Comme à Rome il y avait des jeux votifs (*βέτεον*, *ludi votivi*)¹, qui n'avaient lieu qu'une fois ou bien revenaient tous les ans au jour fixé. On donnait des courses à l'occasion d'un triomphe et c'était sans doute, comme à Rome, le butin pris sur l'ennemi, qui faisait les frais de ces fêtes². Peut-être l'antique fête votive de Janvier, célébrée pour le salut de l'Empire, était-elle célébrée à Constantinople? Huit jours, après Noël, on trouve, en effet, signalés des jeux votifs et une course pédestre (*πεζοδρομίων*)³.

Le nombre de ces fêtes dut certainement augmenter dans la Nouvelle Rome, comme ce fut le cas dans l'Ancienne, où l'on célébrait des jeux pour la santé de l'empereur, pour le jour de sa naissance et de son avènement au trône, à l'occasion de l'accouchement de l'impératrice et de l'anniversaire de la mort des membres de la famille impériale. A Constantinople, on donnait aussi des courses pour fêter la naissance et le baptême du fils de l'empereur⁴, l'anniversaire de l'avènement au trône⁵ (*χρόνοκρατορίας*) ou de la naissance des empereurs⁶.

Des jeux votifs furent aussi institués par Léon VI le Sage le jour de la fête du prophète Élie, qui tombait le 20 juillet⁷. Le souvenir des fêtes romaines et de leur magnificence était toujours présent aux esprits. La vieille fête des Brumales (*Βρουμάλια*) était célébrée en Novembre. Supprimée un moment par Romain Lécapène, elle fut rétablie par Constantin VII⁸.

Des courses avaient lieu aussi aux fêtes chrétiennes. A Pâques et spécialement le lundi de la Quasimodo (*Ἀντίπασχα*), on célé-

1) Cf. J. Marquardt, *op. cit.*, p. 265, 273

2) Cf. *Cer.*, II, 20, p. 612; cf. I, 72, p. 359; I, 37, p. 190.

3) Cf. *Cer.*, II, 52, p. 750.

4) Cf. *Cer.*, II, 22, p. 620; II, 21, p. 617.

5) Cf. *Cer.*, II, 52, p. 780, 781.

6) Cf. *Cer.*, II, 36, p. 634.

7) Cf. *Cer.*, II, 52, p. 778.

8) Cf. Theophanes Continuatus, VI, 35, p. 456-457; *Cer.*, II, 18, p. 606; II 52, p. 782; II, 53, p. 783.

braît la course d'or. Elle était plus brillante et plus longue que les autres et durait tout le jour¹.

La plupart de ces fêtes étaient célébrées annuellement, à date fixe². D'autres n'étaient pas fixées par le calendrier civil ou ecclésiastique. Ces dernières avaient lieu suivant le bon plaisir du souverain et aussi suivant le désir de la population. Le peuple de Constantinople, toujours avide de divertissements, saisisait tous les prétextes pour se réjouir. Les dèmes ou factions intervenaient auprès du souverain pour lui demander l'autorisation d'organiser des réceptions (δέξιμα)³ pour l'anniversaire de sa naissance⁴, de son avènement, de son mariage ou de son couronnement⁵, de danser (χορεύειν) sur la place publique à la fête anniversaire de la ville⁶, de donner des courses pédestres⁷, ou équestres à l'occasion de la naissance et du baptême du prince impérial⁸.

Quelques-uns de ces divertissements étaient plus spécialement réservés à la Cour. Les réceptions (δέξιμα) avaient lieu à l'intérieur du palais, dans les « phiales ». C'étaient de petites places, au milieu desquelles se dressait une fontaine autour de laquelle les factions et même les hauts dignitaires évoluaient à leur aise sous les yeux du basileus⁹. Ces évolutions consistaient en danses (τάξιμον, τάσσω = χορεύω) accompagnées de chants¹⁰. Pour

1) Cf. *Cer.*, I, 63, p. 284 ; I, 64, p. 284 ; I, 68, p. 303-310.

2) L'auteur d'un midrasch juif, qui a puisé à des sources byzantines, dit que le roi Salomon donnait chaque année douze courses ; cf. J. Perles, *Thron und Circus des Königs Salomo* (Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, Breslau, t. 21, 1872, p. 127).

3) Cf. *Cer.*, II, 32, p. 631-632 ; App. ad lib. I, p. 507.

4) Cf. *Cer.*, I, 61, p. 277.

5) Cf. *Cer.*, I, 62, p. 278, 279 ; II, 33, 34, p. 632 ; II, 52, p. 775, 780.

6) Cf. *Cer.*, I, 70, p. 345 ; I, 71, p. 356-357.

7) Cf. *Cer.*, I, 73, p. 367.

8) Cf. *Cer.*, II, 21, p. 617 ; II, 22, p. 620.

9) Cf. *Cer.*, II, 34, p. 633 ; I, 64, p. 284 ; I, 66, p. 296, 301 ; I, 67, p. 301, 303 ; II, 21, p. 617 ; II, 18, p. 600 ; sur ces phiales cf. J. Ebersolt, *Le grand Palais de Constantinople et le livre des Cérémonies*, Paris, 1910, p. 100, 110 s.

10) Cf. *Cer.*, II, 35, p. 633 ; II, 52, p. 782 ; II, 18, p. 600 ; II, 52, p. 757,

certaines danses on tenait un cierge (φατλίον, κηρός), allumé dans la main. C'était la danse aux flambeaux (φακλαρέα¹).

Ces danses avaient lieu parfois à l'Hippodrome² et autour de la table du banquet. Et les hauts dignitaires, qui festoyaient aux côtés de l'empereur, prenaient part à ces évolutions³.

Tous ces divertissements, comme, en général, toutes les cérémonies importantes, étaient accompagnés de chants et d'acclamations, qui devaient donner beaucoup de relief à toutes ces pompes. Les chants variaient suivant les circonstances et le caractère de la cérémonie⁴. Les acclamations (εὐφημία, ᾄσματα, ἀκτολογία) en l'honneur de l'empereur et de la famille impériale étaient entonnées alternativement par le peuple (λαός) et par les chantres (κράκται)⁵. La formule la plus courante était le souhait de longue vie (πολυχρόνιον)⁶.

Pendant les intermèdes les orgues (ὄργανα) jouaient. La faction Verte et la faction Bleue avaient chacune un orgue argenté⁷.

777. Certaines réceptions n'étaient pas accompagnées de danses; cf. *Cer.*, II, 52, p. 773, 776.

1) Cf. *Cer.*, I, 62, p. 279; I, 63, p. 283; I, 64, p. 284; I, 71, p. 349.

2) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 590; I, 69, p. 329, 330.

3) Cf. *Cer.*, II, 18, p. 603; I, 65, p. 293-296. Sur les jeux gothiques, qui étaient célébrés au cours d'un festin par des danses, des évolutions accompagnées de chants et de musique v. Carl Kraus (*Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Litteratur*, t. XX, 1895, p. 224 s.).

4) Cf. *Cer.*, I, 2, p. 35, 37-40; I, 3, p. 41-43; I, 4, p. 43; I, 5, p. 47-52; I, 6, p. 52-53; I, 7, p. 53, 54; I, 8, p. 54-55, 57, 58; I, 9, p. 58-61.

5) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 12; I, 91, p. 411; I, 9, p. 60-61; I, 2, p. 37, 39, 40; I, 3, p. 43; I, 4, p. 45, 46; I, 5, p. 49-52.

6) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 21-22, 25; I, 17, p. 101, 108; I, 69, p. 319; II, 10, p. 547; II, 19, p. 612; I, 5, p. 51; I, 3, p. 42, 43; I, 4, p. 44, 46; I, 9, p. 60, 61, 63, 68; I, 2, p. 36-38; I, 68, p. 306, 307, 309, 310; I, 70, p. 342, 343, 346, 347, 348; I, 66, p. 298; I, 27, p. 149; I, 28, p. 157; I, 18, p. 110; I, 10, p. 72, 85; I, 64, p. 286, 289, 292; I, 68, p. 309; I, 35, p. 181; I, 14, p. 94; I, 22, p. 127; I, 26, p. 147; II, 15, p. 570, 583; I, 46, p. 233, 236; I, 51, p. 263; I, 45, p. 230; I, 40, p. 203, 204; I, 41, p. 210, 212, 213; I, 38, p. 192, 193; I, 24, p. 139; I, 16, p. 97; I, 11, p. 86, 87; I, 47, p. 239; I, 27, p. 154; I, 24, p. 136; Codin., *De Officiis*, VI, VII, p. 52, 55.

7) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 571, 580, 595; II, 20, p. 614; I, 81, p. 379; I, 1, p. 47; I, 66, p. 299; I, 41, p. 213; I, 39, p. 197; II, 55, p. 799, 804.

La cour possédait deux orgues dorées¹. C'étaient des instruments pneumatiques « où l'air introduit mécaniquement renvoyait une agréable et joyeuse mélodie » . Comme sur les orgues sculptées sur l'obélisque de Théodose à Constantinople, les tuyaux dorés ou argentés étaient disposés sur un piédestal devant lequel se tenait l'organiste (ὀργανάρχης). Deux hommes manœuvraient le soufflet².

Ces orgues étaient portatives³. On en jouait dans les réceptions, aux banquets, à l'Hippodrome, sur le passage du cortège impérial⁴. Jamais les orgues ne se jouaient dans les églises⁵. C'était un instrument essentiellement profane, dont les fusées claires et gaies se répandaient librement en plein air, ou dans les salles de réception et de banquet, mais jamais sous les voûtes des sanctuaires.

XI

Les fêtes religieuses.

Dans une monarchie théocratique comme celle des Byzantins, les pouvoirs publics ne pouvaient manquer de s'associer aux actes extérieurs de la vie religieuse. L'empereur et la

1) Cf. *Cer.*, II, 15, p. 580 ; I, 70, p. 344 ; II, 15, p. 571 ; cf. Cedrenus, éd. Bonn. t. II, p. 160, 203.

2) Cf. M. Glycas, *Annales*, IV, éd. Bonn, p. 537.

3) Cf. Nicéas Choniates, III, 2, éd. Bonn, p. 674 ; *Cer.*, I, 72, p. 363 ; I, 1, p. 14 ; cf. la relation de l'Arabe Ibn ben Iahja (J. Marquart, *Osteuropäische und asiatische Streifzüge*, Leipzig, 1903, p. 218).

4) Cf. *Cer.*, I, 80, p. 377.

5) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 33 ; App. ad lib. I, p. 506 ; II, 15, p. 568, 569, 571, 580, 585, 595 ; I, 5, p. 47 ; II, 52, p. 768 ; I, 39, p. 197, 202 ; I, 41, p. 213 ; I, 81, p. 379 ; I, 63, p. 281 ; I, 64, p. 287, 288, 291, 292 ; I, 66, p. 299 ; I, 69, p. 318 ; I, 72, p. 363 ; I, 70, p. 344 ; II, 20, p. 614.

6) Cf. *Cer.*, II, 52, p. 765. On s'est appuyé sur ce texte pour en conclure qu'on jouait de l'orgue dans les églises. Mais d'après deux passages parallèles (cf. *Cer.*, I, 39, p. 202 ; I, 35, p. 183-184), l'orgue n'était pas placé dans l'église du Phare, mais dans le vestibule du Chrysotriclinos, ou Tripéton.

cour donnaient l'exemple de la stricte observation des rites ecclésiastiques, en prenant part officiellement aux cérémonies du culte. Nombreuses étaient les fonctions pieuses dans lesquelles le basileus était tenu de figurer en personne, sous les yeux de la foule, à la tête de l'immense et varié cortège des prêtres et des dignitaires palatins.

Souvent, pour écarter un danger, l'Église organisait des processions (λειτουργία). C'était dans l'espoir de faire cesser un tremblement de terre¹. Et, l'on sait combien les tremblements de terre furent nombreux à Constantinople, et parfois d'une telle violence qu'ils faisaient tomber même les monuments les mieux construits, comme les églises ou les murs d'enceinte². Ou bien, dans les temps de grande sécheresse, le clergé et la cour se rendaient en procession dans un sanctuaire pour implorer la pluie³. Parfois, afin d'obtenir la victoire, le basileus allait en procession à pied⁴, ou bien, pour écarter l'ennemi aux portes de la capitale, il faisait avec le patriarche et le clergé le tour des remparts de la ville, en portant « le bois de la Croix et le vêtement de la Vierge »⁵.

La procession est restée, comme aux temps antiques, une des cérémonies principales du culte grec.

Le plus souvent l'empereur se rendait dans les sanctuaires pour y accomplir ses dévotions aux fêtes religieuses. Il n'allait pas toujours à Sainte-Sophie, dont les splendeurs artistiques se prêtaient si bien au déploiement des pompes de la cour, mais aussi dans les églises du palais et dans celles de la ville. Il se rendait dans ces dernières, soit pour commémorer l'anniversaire de la dédicace du sanctuaire, soit pour prier devant le tombeau des saints, des patriarches, ou des empereurs à leur

1) Cf. Cedrenus, éd. Bonn, t. I, p. 599-600.

2) Cf. Cedrenus, t. II, p. 801.

3) Cf. Cedrenus, t. II, p. 516.

4) Cf. Cedrenus-Skylitzès, t. II, p. 656.

5) Cf. Cedrenus, t. II, p. 81 ; cf. la miniature du Skylitzès de Madrid (Millet, *Hautes-Études*, C 902) et les miniatures du Ménologe de Basile II (*Menologium Graecorum*, éd. Albani, t. I, p. 67, 210).

anniversaire. Aux fêtes du Seigneur : Pâques, Pentecôte, Transfiguration, Noël, Épiphanie, il allait à Sainte-Sophie; aux fêtes de la Vierge : Nativité, Annonciation, dans les sanctuaires dédiés à la Mère-de-Dieu; à d'autres fêtes il se rendait à des églises ou dans les oratoires placés sous le vocable d'apôtres, de martyrs, de saints¹.

Le but du pèlerinage était varié. L'empereur n'hésitait pas à aller dans des sanctuaires situés à l'autre extrémité de la ville et à affronter la chaleur de l'été ou les rigueurs de l'hiver². Les empereurs se conformaient ainsi au calendrier ecclésiastique et accomplissaient scrupuleusement leurs devoirs religieux. Ces processions n'étaient pas toujours célébrées avec la même pompe. Celles qui avaient lieu un jour de grande fête, comme Pâques ou Pentecôte, étaient particulièrement brillantes. Les autres, qui tombaient un jour de fête secondaire, étaient appelées processions ordinaires (προέλευσις παγανή); elles étaient célébrées soit le dimanche, soit un jour de la semaine (κυριακή ou ημέρα παγανή)³.

Cependant dans toutes ces cérémonies, le rôle de l'empereur n'était pas toujours réduit à celui d'un simple figurant. Si le patriarche officie toujours et préside les rites ecclésiastiques, auxquels l'empereur se conforme comme les autres fidèles, le basileus joue parfois un rôle plus actif. Il pénètre dans le sanctuaire pour déposer les dons qu'il octroyait à l'église en l'honneur de sa visite. Avant de quitter l'église, il remettait aussi des présents aux pauvres et au clergé⁴.

Ainsi, l'empereur saisissait cette occasion de faire à l'église

1) Cf. J. Ebersolt, *Le grand Palais de Constantinople et le Livre des Cérémonies*, Paris, 1910, p. 181-198; 207-210.

2) Sur ces églises mentionnées dans le livre des *Cérémonies* dont plusieurs ont disparu sans laisser de traces, cf. J. Ebersolt et A. Thiers, *Les Églises de Constantinople*, Paris, 1913, *passim*.

3) Cf. *Cer.*, I, 46, p. 234; I, 50, p. 261; II, 13, p. 557; II, 14, p. 566; II, 10, p. 548; II, 52, p. 763, 764, 769, 770, 771, 772, 773; II, 53, p. 782.

4) Cf. J. Ebersolt, *Sainte-Sophie de Constantinople*, Paris, 1910, p. 10 s., 14 s., 22 s.

des largesses et aux indigents la charité¹. Dans certains cas le basileus prend plus directement part aux solennités religieuses. Certaines de ces pratiques fort curieuses doivent être signalées parmi les cérémonies dont Constantin Porphyrogénète décrit le rituel sans se lasser. Elles montreront le rôle important qu'y remplissait l'empereur, se transformant parfois en véritable prédicateur ou en officiant².

Le lundi de la première semaine du jeûne, qui précédait Pâques, était marqué par une solennité spéciale. Avant d'aller accomplir ses dévotions dans les sanctuaires, l'empereur se rendait dans une des salles de son palais, où il remplissait l'office d'un véritable prédicateur. Il adressait à l'assemblée une exhortation morale, en se tenant sur les marches du trône. Des « asecretis » et des notaires sténographiaient ses paroles. Quant le silence s'était fait, le basileus commençait à parler. Il invitait le peuple à passer « dans la pureté et la crainte de Dieu les quarante jours du carême »³.

Ainsi, les empereurs de Constantinople n'hésitaient pas à haranguer la foule. Au v^e et au vi^e siècle, on les voit parler au peuple au moment de leur proclamation, ou, comme Justinien au moment de la sédition de Nica, pour calmer les esprits. Mais ils ne prenaient pas toujours la parole; ils faisaient parfois lire leur discours⁴. Et il est certain, d'après un passage

1) Cf. *Cer.*, I, 91, p. 415; I, 92, p. 425; II, 52, p. 712; I, 1, p. 15, 18, 19, 31, 33; I, 35, p. 182, 184; I, 9, p. 65, 68; I, 23, p. 133, 135; I, 26, p. 145; I, 10, p. 76; I, 17, p. 103; I, 18, p. 112; I, 19, p. 117; I, 20, p. 120; I, 25, p. 142; I, 27, p. 151; I, 30, p. 166, 167.

2) On n'a pas étudié dans ce chapitre les rites ecclésiastiques proprement dits, qui rentreraient dans le cadre d'une étude spéciale sur l'histoire de la liturgie de Constantinople et sur le calendrier ecclésiastique (τυπικόν, κανωνάριον). Dans beaucoup de ces cérémonies l'empereur n'occupe qu'une place secondaire, le rôle principal étant naturellement tenu par le prêtre ou le patriarche. Pour l'instant on s'est borné à énumérer les cérémonies auxquelles l'empereur prenait une part tout à fait spéciale.

3) Cf. *Cer.*, II, 10, p. 545-547.

4) Justinien, avant la sédition de Nica, parla aux factions par l'intermédiaire d'un *mandator* (cf. Theophanes, *Chronographia*, éd. de Boor, p. 181).

de Cinname, qu'ils ne prenaient pas toujours la peine de le composer¹.

Le discours (ἐκμνηστεύσις) de l'empereur au début du carême était lu par un intermédiaire, par un « asecretis »². Mais il y eut des exceptions à cette « règle impériale ». On raconte que Léon VI, pris d'une maladie soudaine au commencement du jeûne, eut beaucoup de peine à haranguer le peuple en cette circonstance. La réunion eut lieu cependant; il dit au Sénat : « Mes amis, mon pauvre corps, épuisé par la maladie, s'en va; mes forces m'abandonnent. Bientôt je ne serai plus au milieu de vous. Je n'irai pas jusqu'au jour de la Résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ. Je vous demande une dernière grâce. Souvenez-vous des bonnes dispositions que j'aie eues à votre égard et, en échange, soyez bienveillants envers ma femme et mon fils »³. En cette occasion, l'empereur, à l'heure suprême (il devait mourir le 11 mai 912), prononça lui-même son allocution.

Le Jeudi saint, l'empereur, par une pensée pieuse, allait rendre visite aux hospices de vieillards (γηροκομεία) puis, après avoir assisté au service liturgique, il s'asseyait à l'entrée de l'église ou dans une salle du palais, et distribuait à chacun des dignitaires des fruits et de la cannelle⁴. Le Vendredi saint, il visitait encore les vieillards et les infirmes, et leur laissait une somme d'argent⁵.

Le dimanche de Pâques, avant de se rendre à Sainte-Sophie

183). A la proclamation d'Anastase, Ariadne parle au peuple réuni à l'Hippodrome par l'intermédiaire d'un λιβελλήσιος (cf. *Cer.*, I, 92, p. 418). Après sa proclamation, Anastase I^{er} harangue le peuple par l'intermédiaire du même personnage (*Ibid.*, p. 423); Léon I^{er} et Justin I^{er} parlent au peuple dans les mêmes circonstances (cf. *Cer.*, I, 91, p. 411; I, 93, p. 429).

1) Cf. J. Cinname, *Histor.*, VI, 13, éd. Bonn, p. 290.

2) Cf. *Cer.*, I, 27, p. 155.

3) Cf. Cedrenus, éd. Bonn, t. II, p. 273; Theophanes Continuatus, VI, 32, éd. Bonn, p. 377; cf. la miniature du Skylitzès de Madrid (Millet, *Hautes Études*, C 1049).

4) Cf. *Cer.*, I, 33, p. 177-178.

5) Cf. *Cer.*, I, 34, p. 180.

pour prendre part au service liturgique, avait lieu au palais le rite du baiser de paix. L'empereur prenait place dans une des salles du palais sur un siège doré. On introduisait, suivant le cérémonial accoutumé, les dignitaires et les fonctionnaires par sections (βῆλον). Et chacun venait à son tour auprès du souverain et lui donnait un baiser (ἁγίασμα, ἀσπασμός) d'abord aux genoux, ensuite sur les mains, enfin sur la bouche¹. Cette cérémonie se passait exclusivement entre laïcs; aucun prêtre n'y assiste. Elle se distingue nettement du rite du baiser de paix, qui avait lieu dans les églises². Mais sa signification était identique. Le dimanche de la Résurrection, où les Orthodoxes se saluent par les mots : « Christ est ressuscité » auxquels on répond : « Vraiment ressuscité », les empereurs de Constantinople recevaient leurs sujets et échangeaient, comme dans l'église primitive, le baiser de paix, signe symbolique de la fraternité spirituelle et de l'égalité de tous dans la personne du Christ³.

Pendant la semaine de Pâques avaient lieu encore au Palais des solennités semblables. C'était la semaine de la rénovation (ἡ διακαινήσιμος). Le mercredi, l'empereur recevait six nouveaux baptisés (φωτίσματα) et six orphelins qu'il embrassait sur le front. Puis ces enfants entonnaient un chant et recevaient de l'empe-

1) Cf. *Cer.*, I, 1, p. 22-25; I, 9, p. 61-62; cf. I, 43, p. 221; I, 44, p. 228. Il s'agit dans ces deux derniers chapitres de promotions, qui ont lieu le dimanche de Pâques. Ce rituel était déjà dans les habitudes de la cour au VIII^e siècle. Sur la date de ce chapitre v. plus haut, p. 75, 76.

2) Ce rituel ne doit pas être, en effet, confondu avec celui qui avait lieu à l'église avant la communion; cf. J. Ebersolt, *Sainte-Sophie de Constantinople*, Paris, 1910, p. 17; N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*, t. II, Oeniponte, 1897, p. 312, 313.

3) Cf. Tertullien, *Liber de Oratione*, XVIII (Migne, *P. L.*, t. I, col. 1176-1177); Cyrille de Jérusalem, *Catech. myst.*, V, 3, éd. J. Rupp, t. II, p. 380, 382; Justin Martyr, *Apologie*, 65, 2, éd., G. Krüger, p. 56. Ce rite du baiser de paix était observé aussi à Pâques dans les églises. D'après un manuscrit conservé à la Bibliothèque du Sinaï (X-XI^e s.) le prêtre, à l'orthros de Pâques, donnait à l'église le baiser de paix aux fidèles (cf. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej*, t. I, p. 173).

reur une gratification¹. Le jeudi de la même semaine, le patriarche venait au palais, ainsi que les métropolitains, les évêques, le clergé de Sainte-Sophie, les higoumènes. Ils étaient introduits successivement auprès de l'empereur, auquel ils donnaient le baiser de paix². C'est ainsi que, pendant cette semaine joyeuse, l'empereur prenait contact avec les représentants de toutes les classes de la société, et manifestait publiquement son oubli des offenses et sa sympathie pour tous ses sujets.

L'empereur saisissait ces occasions pour faire des présents à ses subordonnés en signe de réjouissance.

A la fête anniversaire du Prophète Élie, qui était célébrée le 20 juillet, il distribuait lui-même aux hauts dignitaires une croix³. La veille des Rameaux, les dignitaires et les fonctionnaires venaient recevoir un à un dans une des églises du palais une gerbe composée de palmes, de marjolaines et d'autres fleurs odoriférantes, ou bien une croix en argent⁴. De même, le dimanche des Rameaux, l'empereur distribuait des croix dans une des salles de son palais⁵. Outre ces présents symboliques, les empereurs faisaient à leurs sujets des cadeaux plus prosaïques. On dressait une table longue de dix coudées et large de quatre, et chacun des personnages, introduit auprès de l'empereur à l'appel de son titre, venait recevoir une somme d'argent ou des vêtements⁶.

Ces libéralités (ἐὐσέβεια) variaient suivant le grade de chaque fonctionnaire et de chaque dignitaire. Aussi la hiérarchie était-elle savamment établie à la cour afin d'éviter toute contesta-

1) Cf. *Cer.*, I, 12, p. 89-90.

2) Cf. *Cer.*, I, 14, p. 91-94.

3) Cf. *Cer.*, I, 19, p. 115-116.

4) Cf. *Cer.*, I, 31, p. 170.

5) Cf. *Cer.*, I, 32, p. 173.

6) Cf. Luitprand, *Antapodosis*, VI, 10 (*Monumenta Germaniae Historica, Script.*, t. III, p. 339); *Jus canonicum graeco-romanum* (Migne, *P. G.*, t. CXIX col. 1216).

tion¹. A Byzance les solennités de Pâques étaient toujours célébrées comme celles de la première des fêtes de l'Église, et les empereurs conservèrent très longtemps l'habitude de donner au peuple, à l'armée et aux fonctionnaires, des témoignages de leur munificence et de leur gratitude. Cette coutume était si scrupuleusement observée à la cour² que l'insensé Michel III, qui, au ix^e siècle, dilapidait le trésor impérial en compagnie des cochers du Cirque et des bouffons, fut obligé de recourir à des expédients pour se conformer à ce vieil usage. Il songeait à faire fondre les objets d'orfèvrerie et les œuvres d'art, qui, suivant le chroniqueur, faisaient l'orgueil de l'Empire : c'étaient un platane d'or, deux lions et deux griffons, des orgues et les vêtements impériaux tissés d'or. La mort l'empêcha de mettre ce projet insensé à exécution³.

Telle était la force de la tradition que la coutume de ces libéralités annuelles ayant été un instant interrompue, au milieu du xi^e siècle, par l'économe Isaac I^{er} Comnène, elle fut rétablie bien vite⁴.

Ces fêtes religieuses se terminaient presque toujours par un festin au palais, où l'empereur dînait en compagnie de ses invités, et se divertissait après ses longues stations dans les sanctuaires⁵.

En fut-il de même jusqu'à la fin de l'empire byzantin?

Il suffit de lire les cérémonies religieuses, qui nous sont parvenues sous le nom de Georges Codinos, pour se rendre compte à quel point le cérémonial de la cour, au xiv^e siècle, est changé.

A cette époque l'empereur ne se rendait que très rarement à

1) Cf. *Cer.*, App. ad lib. I, p. 471 ; II, 53, p. 783 s. ; II, 52, p. 712 · II, 50, p. 696 s.

2) Cf. Cedrenus, éd. Bonn, t. II, p. 614-615 ; p. 505.

3) Cf. Cedrenus, t. II, p. 160.

4) Cf. Cedrenus-Skylitzès, t. II, p. 649, 678.

5) Cf. *Cer.*, I, 9, p. 70 ; I, 11, p. 89 ; I, 12, p. 90 ; I, 14, p. 95-96 ; I, 15, p. 97 ; I, 23, p. 136 ; I, 25, p. 142 ; I, 26, p. 146, 147 ; I, 28, p. 159, 160 ; I, 29, p. 161 ; I, 30, p. 170 ; I, 32, p. 175, 176 ; I, 33, p. 173 ; I, 35, p. 183, 184 ; II, 6, p. 535 ; II, 7, p. 538 ; II, 52, p. 711-782.

Sainte-Sophie. A Pâques, il n'assistait qu'aux vêpres. Et l'auteur fait remarquer à cette occasion qu'autrefois l'empereur entrait dans le sanctuaire et faisait des largesses au clergé; mais maintenant, dit-il, il n'en est plus ainsi¹. Certes l'empereur se rend encore dans les sanctuaires de la ville. Mais en lisant l'énumération sèche des églises visitées par l'empereur², on constate que la magnificence des anciennes processions n'était plus de mode dans la Byzance du xiv^e siècle. Seule la cérémonie du couronnement à Sainte-Sophie rappelle les splendeurs d'autrefois³.

Au milieu du xii^e siècle, le grand palais avait été peu à peu abandonné par les empereurs, qui élurent pour demeure le palais des Blachernes, au fond de la Corne d'Or⁴. La distance était longue pour se rendre à Sainte-Sophie. Aussi les empereurs préféraient-ils assister au service liturgique, dans une des églises de leur nouvelle résidence. L'office est rarement présidé par le patriarche, mais presque toujours par l'archiprêtre (πρωτοπαπᾱς)⁵. Et cette circonstance enlevait au cérémonial beaucoup de sa solennité.

On retrouve cependant le souvenir de certaines cérémonies plus anciennes.

Le dimanche de Pâques avait toujours lieu le rituel du baiser de paix (ἁγπασμός). L'empereur, assis sur son trône dans une des salles de son palais, recevait les hauts dignitaires et les hauts fonctionnaires, qui venaient, un à un, lui donner un baiser au pied, à la main et à la joue⁶. De même, le jeudi de

1) Cf. Codin., *de Officiis*, XIV, p. 76-77. L'empereur se rendait aussi à Sainte-Sophie à Pentecôte, à la fête de l'Orthodoxie, à la fête de la Dormition de la Vierge et à l'anniversaire de Jean Chrysostome (cf. *Ibid.*, XIV, p. 78; XV, p. 80-82).

2) Cf. Codin., *op. cit.*, XV, p. 79, 82.

3) V. plus haut, p. 23 s.

4) Cf. J. Ebersolt, *Le Grand Palais de Constantinople et le Livre des Cérémonies*, Paris, 1910, p. 217.

5) Cf. Codin., *op. cit.*, VI, p. 43 s.; VIII, p. 64 s.; IX, p. 65 s.; X, p. 67 s.; XII, p. 70 s.; XIII, p. 72 s.; XIV, p. 73 s.

6) Cf. Codin., *op. cit.*, XIV, p. 74-75.

Pâques, le patriarche, entouré du clergé, se rendait au palais où le même rituel était célébré qu'autrefois¹.

Il y eut aussi quelques innovations. Autrefois l'empereur ne prenait aucune part au rite du lavement des pieds² (νιπήρ). Au xiv^e siècle, la cérémonie avait lieu au palais, le Jeudi-Saint, avant le service liturgique. On allait chercher douze pauvres et l'on apportait un bassin. Un prêtre lisait l'Évangile et, quand il est arrivé au verset : « Jésus verse l'eau dans le bassin », le basileus remplit ce dernier. Les pauvres sont amenés portant chacun un cierge, et lorsque le prêtre a prononcé les paroles : « Jésus se mit à laver les pieds de ses disciples jusqu'au dernier », l'empereur lave le pied droit de chaque pauvre, l'essuie avec le linge dont il est ceint, puis le baise. La cérémonie terminée, l'empereur donne à chacun des indigents une somme d'argent³.

C'est en cette seule occasion que l'empereur fait une largesse officielle. Rien dans ce cérémonial du xiv^e siècle ne rappelle les libéralités d'autrefois, ni ces distributions que le basileus tout puissant avait l'habitude de faire à ses sujets aux fêtes religieuses. L'empereur ménage ses deniers. Il ne peut plus célébrer les somptueux banquets d'autrefois. Après avoir accompli ses dévotions aux grandes fêtes ecclésiastiques, il s'assied tout seul à table⁴.

C'est que l'empire était très affaibli. Les finances étaient misérables; on vivait presque uniquement d'expédients. Depuis la reprise de Constantinople par les Grecs (1261), la force économique de la capitale alla en s'épuisant. La cour devint de plus en plus pauvre. En 1347, tous les bijoux impériaux ont disparu⁵. L'historien Michel Ducas comprenait si bien le malheur des temps, qu'il appelle Jean VIII Paléologue, le dernier

1) Cf. Codin., XIV, p. 77, v. plus haut, p. 96.

2) Cf. J. Ebersolt, *op. cit.*, p. 194.

3) Cf. Codin., *op. cit.*, XII, p. 70-71.

4) Cf. Codin., *op. cit.*, VI, p. 53; X, p. 68; XIV, p. 76, 78. Sur la célébration de ses repas, v. plus haut, p. 84.

5) Cf. J. Cantacuzène, *Historia*, IV, 5, éd. Bonn, p. 33.

basileus. Constantin Dragasès n'est plus pour lui qu'un despotès¹.

Conclusion.

Ces études permettent de fixer certains traits caractéristiques de la vie, telle qu'on la menait au moyen âge sur les rives du Bosphore et de la Marmara.

Une chose apparaît d'abord. C'est la profonde différence entre le cérémonial tel qu'il apparaît dans le livre des *Cérémonies* et le cérémonial contenu dans le traité des *Offices*. Au x^e siècle, au moment où Constantin Porphyrogénète entreprit sa grande compilation, le cérémonial est arrivé à son complet épanouissement. Depuis le vi^e siècle, où il apparaît encore assez simple², il s'est considérablement compliqué. Au xiv^e siècle, par suite des transformations politiques et économiques profondes qu'a subies la société byzantine, le cérémonial s'est modifié et a évolué dans le sens de la simplification. C'est ce qui a été observé pour l'audience quotidienne, pour les promotions aux dignités et aux fonctions, pour les festins impériaux et les cérémonies religieuses³. Ainsi le cérémonial reflète la diversité des époques et les fluctuations de l'histoire. Expression d'un milieu social, il est comme une fleur, qui s'épanouit ou se dessèche suivant la richesse ou la pauvreté du sol.

Un des principaux facteurs de la vie de la Cour, ce sont les traditions romaines, qui resteront longtemps en usage. Au x^e siècle, Constantin Porphyrogénète se borne à fixer des règles très anciennes, comme il le dit dans la préface du livre des *Cérémonies*⁴, bien plutôt que de créer un nouvel ordre de choses. Les Byzantins, qui continueront à s'appeler, durant

1) Cf. Michel Ducas, *Historia byzantina*, 33, éd. Bonn, p. 223, 232.

2) V. plus haut, p. 69, 79.

3) V. plus haut, p. 16, 76, 83, 84; 98 s.

4) Cf. *Cer.*, p. 3-5; cf. p. 516-517.

tout le moyen âge, Romains (Ῥωμαῖσι), avaient, du reste, conscience de prolonger la tradition romaine. L'héritage de Rome, dont l'Empire byzantin s'enorgueillissait n'était pas une pure fiction, comme on l'a prétendu¹. Byzance a conservé religieusement la tradition romaine de la centralisation des pouvoirs. Tout dépendait de l'empereur, qui personnifiait l'autorité, loi vivante et suprême.

Constantinople a eu conscience de tenir enfermée dans ses murs toute la majesté du peuple romain. On voit très bien, notamment à la Cour, subsister des survivances antiques, des traits de mœurs, des habitudes sociales, qui sont restés longtemps comme cristallisés. La « réception quotidienne » des empereurs est un souvenir de l'antique audience domestique. L'exposition du corps aux funérailles était pratiquée à Byzance comme à Rome. Dans la cérémonie du mariage, bien des traits évoquent les scènes gracieuses du rituel nuptial romain. Comme à Rome, la pompe triomphale avait pour but de montrer au peuple le butin et les prisonniers de guerre. Les courses byzantines, comme les courses romaines, donnaient l'occasion de s'attirer les faveurs du peuple en lui jetant des aliments. On trouve à Constantinople les jeux votifs et les courses destinées à commémorer un événement important, et aussi la fête antique de la vendange. De même la coutume de prendre part aux festins, couché sur des lits, resta longtemps en honneur à la cour byzantine. Enfin certaines pièces du costume romain sont des attributs du vêtement impérial. Le « loros » est la *trabea* des anciens consuls. La *mappa* et le *volumen* sont aussi portés par les empereurs byzantins, bien que ces objets aient pris une signification symbolique².

Ainsi, la tradition antique, qui revit aussi dans les habitudes d'hospitalité, dans les processions, ne s'est jamais complète-

1) Cf. A. Rambaud, *Études sur l'histoire byzantine*, Paris, 1912, p. 178-179.

2) V. plus haut p. 15, 16, 33, 44, 64, 67, 81, 85, 86 s.

ment éteinte à Byzance'. Il ne s'est jamais produit une scission complète avec l'Antiquité, comme dans le moyen âge occidental, où cette scission a amené la formation de nationalités, de langues et de littératures nouvelles.

Mais à côté de ces éléments antiques, d'autres facteurs influèrent sur la vie byzantine. Constantinople était située aux portes de l'Orient. Elle était en rapports suivis avec les Arabes, les Syriens, les Perses, les Arméniens et les Turcs. Elle s'est imprégnée de leur mentalité. Comme l'Orient, le Byzantin était traditionnaliste. Il a entassé durant des siècles sans ordre, sans méthode et sans choix, des notions, des expériences, des traditions qu'il n'a pas su mettre en valeur.

A la cour, on retrouve maints exemples d'emprunts à l'élément oriental éblouissant et bizarre, à la suite des incessantes guerres sarrasines ou persanes, à l'élément slave ou de la steppe, mystérieuse et sauvage, représenté par tous les peuples de la vieille Scythie, les Ross, les Khazares, les Petchènègues.

On a vu qu'un des plus brillants costumes d'apparat, le tzitzakion, est d'importation khazare. Le jeu de polo, la botte molle, la toupha ont été importés de la Perse. Des attitudes, comme celle de la prostration, sont venues aussi d'Orient; de même le croisement des mains sur la poitrine et l'adoration de la pourpre, qui était si conforme à la conception orientale de la monarchie divine¹.

Cependant l'hellénisme resta toujours vivace. Il maintint une communauté de langue, d'idées, de mœurs, non seulement dans le monde officiel et les hautes classes, mais aussi dans les couches profondes de la population. A. Rambaud a donné un exemple typique de la survivance de cet esprit hellénique, quand il évoque le tableau touchant de Michel Psellos disant sur la tombe de sa sœur une psalmodie funèbre, versant sur elle, comme des libations funéraires, les ruisseaux de ses

1) V. plus haut, p. 77, 92.

2) V. plus haut, p. 39-40, 56, 63, 68, 74 n. 1, 84.

larmes. Ce vieil usage des lamentations funèbres résista à l'influence des mœurs chrétiennes et au triomphe de l'orthodoxie. Les familles de Byzance se réunissaient encore au XI^e siècle pour improviser sur la tombe de leurs chers disparus « ces lamentations que les reines et les princesses d'Homère, d'Eschyle et de Sophocle faisaient entendre sur le corps inanimé de Patrocle et de Polynice »¹. La ville de saint Jean Chrysostome n'était pas éloignée, en somme, des plaines de Troie.

Bien plus, cet esprit hellénique survécut à la grande crise, qui, en 1204, installa, pour plus d'un demi-siècle, des souverains latins sur le trône des Césars byzantins. Assurément certaines mœurs et pratiques occidentales, comme le rite de l'onction impériale², pénétrèrent dans l'Orient grec à la suite des Croisades et des alliances matrimoniales de la cour byzantine avec les familles princières d'Occident sous les Comnènes, les Anges et les Paléologues. En 1156, à Antioche, Manuel I^{er} Comnène descend dans l'arène avec les princes de sa famille pour y prendre part à un tournoi³. A la cour du basileus on se familiarisait non seulement avec les plaisirs et les fêtes de l'Occident, mais aussi avec les idées féodales. En 1258, à la cour de Nicée, l'empereur, oubliant la législation de Justinien, demande à Michel Paléologue de se purger du crime de haute trahison par l'épreuve du fer rouge⁴. Les vrais Byzantins repoussaient cette procédure comme contraire à la loi romaine et à la législation canonique, comme une « coutume barbare »⁵.

Les Croisés avaient bien pu détruire la monarchie byzantine.

1) Cf. A. Rambaud, *Études sur l'histoire byzantine*, Paris, 1912, p. 124-125; v. plus haut, p. 17.

2) V. plus haut, p. 27.

3) Cf. Nicéas Choniates, *De Manuele Comneno*, III, 3, éd. Bonn, p. 143-144; d'autres tournois sont décrits au XIV^e siècle par Nicéphore Grégoras, *Hist. byz.*, X, 3, éd. Bonn, t. I, p. 482-483, et par J. Cantacuzène, *Hist.*, I, 42, éd. Bonn, t. I, p. 205.

4) Cf. G. Pachymère, *De Michael Palaeologo*, I, 12, éd. Bonn, p. 33.

5) Cf. Cf. G. Acropolite, *Annales*, 50, éd. Bonn, p. 103-105; cf. Ch. Diehl, *Figures byzantines*, 2^e série, Paris, 1908, p. 20 s.

mais leur domination n'eut pour effet que de réveiller et de fortifier le patriotisme grec. Si l'élite sociale se laissa pénétrer par les influences occidentales, la masse populaire resta irréductible.

Ainsi, Constantinople a été un des carrefours du monde. Elle apparaît, durant tout le moyen âge, comme la gardienne de l'hellénisme, mais aussi des traditions de l'empire romain abolies en Occident. Éminemment conservatrice, elle a défendu, en arrêtant les invasions successives, qui sont venues se briser contre ses remparts, le patrimoine moral et intellectuel que lui avait légué l'antiquité classique, et a préparé ainsi l'œuvre de la Renaissance.

Mais elle ne s'est pas repliée sur elle-même pour conserver ce trésor. Elle s'est ouverte largement aux influences extérieures. Située aux confins de l'Europe et de l'Asie, elle a reçu de l'une et de l'autre des mœurs, des traditions, qui sont venues se fondre en elle comme dans un creuset pour former un tout homogène et harmonieux, et lui ont donné une physionomie tout à fait personnelle et captivante. Pour ceux qui ne prétendent pas la juger d'un seul mot, la vie byzantine apparaît pleine de contraste, de variété et de complexité.

II

MONUMENTS INÉDITS OU PEU CONNUS DU MUSÉE DE CONSTANTINOPLE

MÉDAILLES DE DÉVOTION.

Parmi les objets de piété que les chrétiens aimaient à porter, les médailles sont de première importance. L'une d'elles nous présente, dans un travail parfait, le type adopté définitivement par l'art byzantin.

C'est une médaille en bronze admirablement conservée, bien que certains détails, comme les traits des personnages, aient disparu. (Inventaire des Bronzes n° 1455, diamètre 0,042) (pl. I, fig. 1, 3). Les silhouettes se détachent en faible relief, avec une précision et une souplesse, qui révèlent la main d'un artiste.

Sur l'une des faces est représentée la Crucifixion :

H CTAVPΩCIC

Sur l'autre la Descente aux Limbes :

H ANACTACIC

Les types iconographiques sont simplifiés, mais conformes à ceux du cycle évangélique traditionnel. Dans la scène de la Crucifixion, la Vierge et saint Jean n'apparaissent qu'à mi-corps, et les anges, de chaque côté de la croix, ne se révèlent que par la présence de deux têtes nimbées. De même dans la scène de l'Anastasis, le nombre des personnages, qui entourent le Christ tenant la croix, et relevant Adam et Ève, est réduit. Un seul roi se tient debout à côté du Sauveur.

Par la noblesse des attitudes, la souplesse des draperies, le fini du modelé, la pureté du style, ces deux scènes évoquent la Crucifixion de Daphni¹ et l'Anastasis de Saint-Luc², ainsi que les meilleures œuvres de l'art byzantin du x^e et du xi^e siècle³.

*
* *
*

La médaille suivante est un plomb, gravé aussi sur les deux faces (Inventaire des Plombs n° 242, diamètre 0,024) (pl. I, fig. 9, 10). Sur l'une, la Vierge en buste, entre deux croix, tient le Christ enfant sur sa poitrine. Sur l'autre face, un saint guerrier chevauche, sa lance sur l'épaule. Les silhouettes sont sans finesse et sans grâce.

La Vierge nimbée, en buste et portant sur son sein le Christ-Emmanuel se rencontre sur de petites bulles anciennes portant des inscriptions succinctes ou des monogrammes, et sur les sceaux d'empereurs, qui sont antérieurs à l'époque des Iconoclastes.

Le plomb du Musée, qui date du vi^e ou du vii^e siècle, se distingue par l'absence d'inscription et de monogramme. Le type de la Vierge est celui de la Nikopoios, qui figure aussi sur certains sceaux sous le nom de Kyriotissa⁴. La présence du saint nimbé et armé autorise à voir dans ce plomb une médaille de dévotion ayant appartenu à un soldat, qui s'était mis sous la

1) Cf. G. Millet, *L'art byzantin* (A. Michel, Histoire de l'Art, t. I, p. 289, fig. 152).

2) Cf. Ch. Diehl, *Manuel d'Art byzantin*, Paris, 1910, p. 478, fig. 232.

3) M. A. Joubin dans son *Catalogue sommaire des Bronzes et Bijoux*, Constantinople, 1898, p. 89, n° 283 (550), attribue à l'époque des Comnènes cette médaille de piété. Elle avait été publiée, d'après un dessin au trait, par M. G. Schlumberger, *Monuments byzantins inédits* (Gazette archéologique, 1883, p. 301, pl. 50, 9). Il est plus exact de voir dans les deux disques de chaque côté de la croix des têtes d'anges plutôt que le soleil et la lune.

4) Cf. Codin., *de Officiis*, 11, édit. Bonn, p. 69, 70; N. P. Kondakov, *Ikono-graphija Bogomateri*, Pétersbourg, 1911, p. 194 s.; N. P. Lichatchev, *Istoritcheskoe Znatchenie italo-grečeskoj ikonopisi izobraženija Bogomateri*, Pétersbourg, 1911, p. 64 s., 75 s.; G. Schlumberger, *Sigillographie de l'Empire byzantin*, Paris, 1884, p. 39.

sauvegarde d'un saint cavalier, probablement saint Théodore¹, et de la Vierge « qui donne la Victoire ».



Le plomb suivant est uniface, c'est-à-dire gravé sur un seul côté (Inventaire des Plombs n° 735 *bis*, diamètre 0,016) (pl. I, fig. 15). Il représente un édifice dont la façade est percée de trois portes et dont la toiture est une demi-sphère, reposant sur les murs extérieurs du monument.

On sait que les églises de Constantinople frappaient des médailles sur lesquelles était gravé le nom du sanctuaire². Le plomb du Musée avec son édifice recouvert d'une coupole sphérique, provient sans doute d'un sanctuaire dont le fidèle tenait à garder sur lui l'image toujours présente. Cette silhouette très sommairement et grossièrement gravée, ne permet pas d'identifier le monument figuré. C'était un édifice à plan central, surmonté d'une vaste coupole, un des types d'architecture très en vogue à Constantinople depuis le iv^e siècle jusqu'au vi^e.

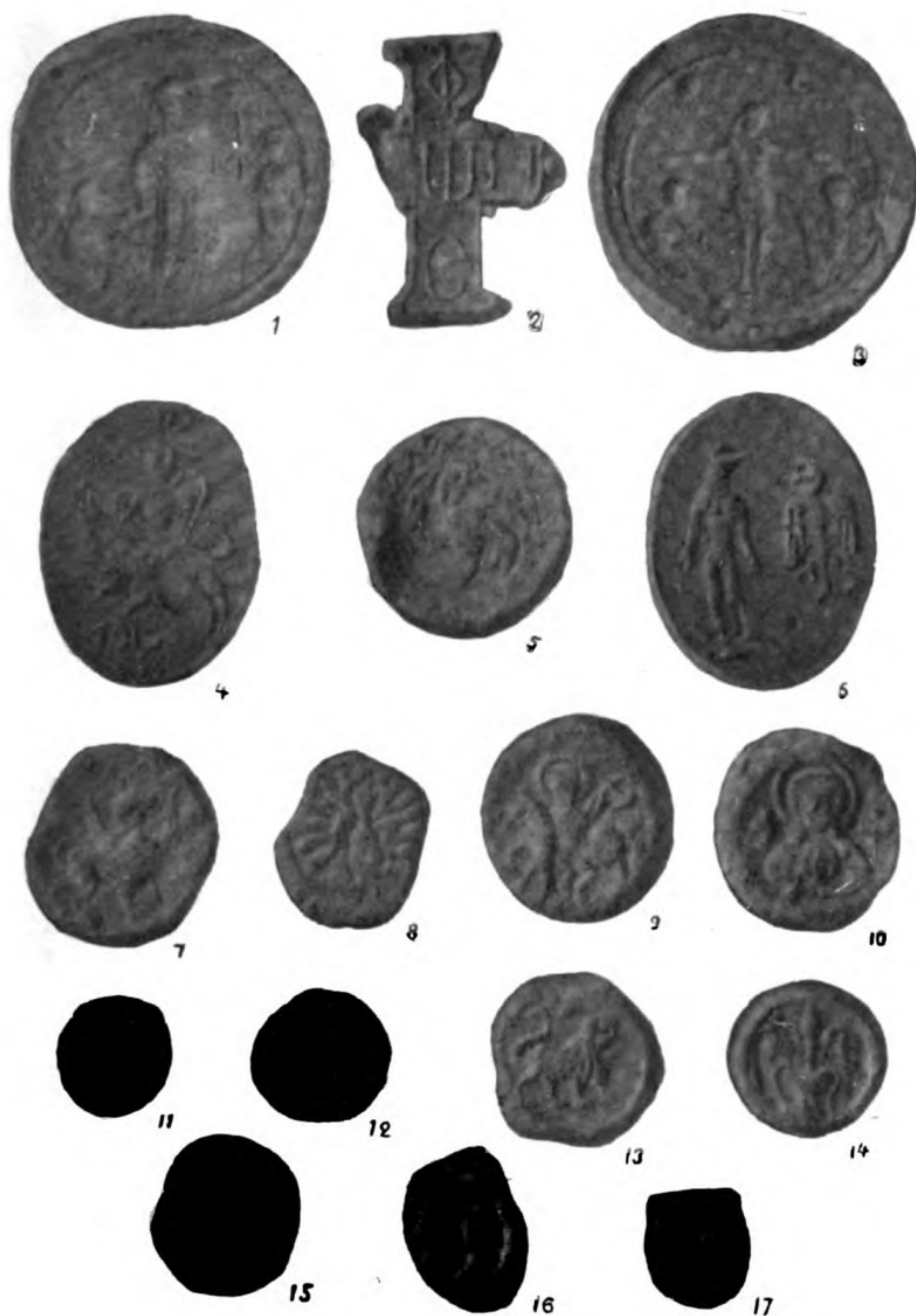


Sur deux autres petites médailles en plomb se détachent des bustes de personnages. Sur l'une ce sont deux têtes de profil et affrontées (Inventaire des Plombs, n° 558, diamètre 0,012) (pl. I, fig. 16), sur l'autre deux têtes de face, surmontées d'une croix (Inventaire n° 483, diamètre 0,012) (pl. I, fig. 17). Aucun de ces personnages ne porte le nimbe. Ces plombs ne sont pas, du reste, d'une excellente conservation et les traits des figures à

1) Cf. les pâtes de verre à l'effigie de saint Théodore galopant publiées par M. G. Schlumberger, *Monuments byzantins inédits* (Florilegium Melchior de Vogüé, p. 561), et par O.-M. Dalton, *Catalogue of early christian Antiquities of the British Museum*, Londres. 1901, p. 137, n° 693.

2) Cf. G. Schlumberger, *Sceaux byzantins* (Bulletin de Correspondance hellénique, t. VII, p. 176-177).

3) Cf. J. Ebersolt et A. Thiers, *Les Églises de Constantinople*, Paris, 1913, p. 252-253.



Monuments du Musée de Constantinople

peine indiqués, ne permettent pas de les identifier avec certitude.

On peut reconnaître dans les deux bustes de face saint Serge et saint Bacchus, qui ont été représentés souvent côte à côte et de face ¹. Les deux bustes de profil rappellent, d'autre part, la fameuse médaille du Musée chrétien du Vatican à l'effigie des Apôtres Pierre et Paul, dont les têtes de profil et affrontées ne portent pas encore le nimbe ². Ces petites médailles de dévotion paraissent de date ancienne et se rattachent à la tradition de l'art chrétien primitif.

PLOMBS A SUJETS PROFANES.

Dans la collection des Plombs du Musée se trouvent un certain nombre de petits monuments remarquables par leur facture et par leur style.

Quelques-uns sont des sceaux dont le revers est mutilé. Les reliefs qui subsistent sont d'une excellente technique : dragon ailé (Inventaire n° 760, diamètre 0,024) (pl. I, fig. 7) ³, colombe (Inventaire n° 747, diamètre 0,014) (pl. I, fig. 11), phiale à pomme de pin ⁴, sur le rebord de laquelle sont perchés deux paons (Inventaire n° 690, diamètre 0,016) (pl. I, fig. 14).

Les autres plombs sont gravés sur une seule face. On y voit un paon faisant la roue (Inventaire n° 638, diamètre 0,020) (pl. I, fig. 8), un quadrupède trottant la queue relevée (Inventaire n° 643, diamètre 0,016) (pl. I, fig. 12), un lion ouvrant la gueule (Inventaire n° 67, diamètre 0,018) (pl. I, fig. 13), un lion terras-

1) Cf. notamment l'icone de l'Académie ecclésiastique de Kief et l'ivoire du Musée national de Florence dans Strzygowski, *Orient oder Rom*, Leipzig, 1901, p. 124-125, fig. 47-48.

2) Cf. A. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, Paris, p. 365, fig. 254.

3) Ce plomb porte sur l'autre face la mention de « Michel spatharocandidat » ; cf. J. Ebersolt, *Sceaux byzantins du Musée de Constantinople*, Paris, 1914, p. 62, n° 518, (Extrait de la *Revue numismatique*.)

4) Cf. sur ces phiales, J. Strzygowski dans les *Mitteilungen k. d. archäologischen Instituts*, Rome, 1903, t. XVIII, p. 185 s.

sant sa proie (Inventaire n° 737, diamètre 0,010) (fig. 3). Sur deux autres petits plombs que j'ai acquis à Constantinople, un oiseau bien campé tourne la tête (diamètre 0,018) (fig. 5), un coq s'avance d'un pas ferme et assuré (diamètre 0,010) (fig. 6).



Fig. 1.



Fig. 2.



Fig. 3.

Sur d'autres plombs du Musée se détachent des silhouettes de personnages, un enfant avec une chèvre (Inventaire n° 573, diamètre 0,010) (fig. 4), un personnage accroupi, les bras levés (Inventaire n° 564, diamètre 0,008) (fig. 1), un autre lève les bras en courant (Inventaire n° 560, diamètre, 0,010) (fig. 2). Ce sont sans doute des danseurs ou des mimes de l'Hippodrome ou du Palais.



Fig. 4.



Fig. 5.



Fig. 6.

Ces plombs sur lesquels sont gravés des sujets profanes, forment un curieux contraste avec les sceaux et les médailles de dévotion sur lesquels figurent le plus souvent des scènes religieuses ou des images de saints. Scènes champêtres, enfants nus, danseurs saisis dans une attitude souple, animaux aux allures vives dénotent une tendance significative à l'observation et le goût des scènes de genre. Ainsi se perpétuaient, sur ces petits monuments, les traditions de l'art alexandrin. Les Iconoclastes du VIII^e et du IX^e siècle préféraient graver sur leurs plombs des sujets profanes plutôt que les images pieuses qu'ils proscrivaient. Les exemplaires du Musée de Constantinople évoquent cet art plein de nouveauté et d'attrait.

CROIX PECTORALE.

Dans la collection des Plombs se trouve encore une croix-encolpion (Inventaire n° 762, hauteur 0,036, largeur 0,030) (pl. I, fig. 2) La face postérieure est entièrement lisse; l'un des bras est mutilé. On lit sur l'autre face le monogramme :

ΦΩC [Z]ΩH

dans lequel l'Ω médian est commun aux deux mots : Lumière et Vie.

Cette formule, dérivée de l'Évangile de Jean 8, 12, désignait le Christ, qui fait parvenir ses disciples à la lumière et à la vie. On connaît d'autres exemplaires de croix portant cette inscription, qui a quelque chose de mystérieux¹. Les chrétiens éprouvèrent longtemps des scrupules à représenter dans sa réalité le drame du Calvaire. Au lieu de figurer le Christ cloué sur la croix, on préférait le désigner par ces deux noms mystiques.

Au vi^e siècle, le Christ souffrant et mourant apparaît sur les monuments². La croix nue du Musée date de l'époque où les scrupules des artistes chrétiens n'avaient pas encore complètement disparu.

AMULETTES.

La première de ces amulettes est un plomb, gravé sur une seule face (Inventaire n° 801, diamètre 0,025) (pl. I, fig. 5). A l'intérieur d'un cercle, décoré de dents de scie, se détachent cinq têtes de serpents rayonnantes, la gueule ouverte, au centre une

1) Cf. G. Schlumberger, *Monuments byzantins inédits* (Florilegium Melchior de Vogüé, p. 555); G. Lefebvre, *Recueil des Inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte*, Le Caire, 1907, n° 762; cf. P. Perdrizet dans *Revue des Etudes anciennes*, 1911, p. 235.

2) Cf. Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, Paris, 1910, p. 293, 303.

tête de Méduse. La même tête, entourée de serpents, est gravée sur un chaton de bague du Musée britannique ¹.

La magie et la sorcellerie comptaient beaucoup d'adeptes à Constantinople, même dans les plus hautes classes de la société. Au ix^e siècle, le patriarche iconoclaste Iannis s'adonnait aux pratiques magiques et à la lécanomancie. Un jour, afin d'atteindre les trois chefs d'un peuple ennemi, il fit décapiter une statue à trois têtes, qui s'élevait dans l'Hippodrome. Ce magicien récita auparavant des formules pour enlever à la statue la puissance qui, dans sa pensée, s'y trouvait renfermée ². Nul doute que les amulettes n'aient été aussi très répandues dans ces milieux.

Quant aux représentations de tête de Méduse, elles ne devaient point être rares à Constantinople. Dans la cour du Vieux-Sérail, près de Sainte-Irène, gît un énorme fragment de marbre, presque informe tant il est mutilé. On distingue encore le bas d'un visage colossal, entouré d'une épaisse chevelure dans laquelle on remarque des serpents. Cette tête de Méduse devait décorer autrefois une des places de la capitale ³.

*
* *

L'autre amulette fait partie de la collection des Bronzes (Inventaire n° 1447, longueur 0,038, largeur 0,030) (pl. I, fig. 4, 6). C'est un ovale gravé en creux, reproduit ici en relief d'après une empreinte, qui fait mieux ressortir les détails de la facture.

Sur l'une des faces, un personnage revêtu d'une longue robe et tenant des deux mains un bâton, chevauche sur une bête ouvrant la gueule d'où sort une longue langue se terminant

1) Cf. O.-M. Dalton, *Catalogue of early christian Antiquities of the British Museum*, Londres, 1901, p. 24, n° 142; *Byzantine Art and Archaeology*, Oxford, 1911, p. 640, fig. 406, p. 641.

2) Cf. Cedrenus, édit. Bonn, t. II, p. 144-146.

3) D'après Bjeljaev (*Viz. Vremennik*, t. I, p. 777-778), cette tête de Méduse proviendrait du forum de Constantin; cf. A. Dumont (*Revue Archéologique* 1868, t. XVIII, p. 249).

par des flèches. Au-dessous sont gravées les lettres suivantes :

ΚΕΚΡ

ΚΟ

Sur l'autre face apparaissent un démon debout, les bras pendants, avec une tête d'oiseau, et un oiseau aux ailes déployées.

On connaît un certain nombre de ces amulettes, destinées à combattre les maléfices ou les maladies. On y voit souvent le roi Salomon à cheval, foulant le démon étendu à terre, ou bien un ange debout ou à cheval, ayant devant lui le démon qu'il s'agit de mettre en fuite ; différents animaux, lions, serpents, scorpions, autruches, sont en outre accompagnés de légendes magiques souvent inintelligibles¹.

Sur l'amulette du Musée, le personnage qui chevauche, doit mettre en fuite le démon debout, à tête d'oiseau, représenté sur l'autre face. L'oiseau qui vole, la chouette, symbolise l'esprit captif, que l'amulette aura pour effet de conjurer.

Plusieurs de ces amulettes sont d'origine égyptienne et portent des inscriptions, qui restent souvent à l'état de lettre close. C'est que, à l'époque des Néoplatoniciens d'Alexandrie, on regardait « comme indispensable, lors même que le magicien ne comprenait pas la langue à laquelle le nom du dieu était emprunté, de conserver ce nom sous sa forme primitive, car un autre mot n'eût pas eu la même vertu. L'auteur du traité des *Mystères des Égyptiens*, attribué à Jamblique, prétend que les noms barbares, les noms tirés des idiomes des Assyriens et des Égyptiens ont une vertu mystique et ineffable, qui tient à la haute antiquité de ces langues, à l'origine divine et révélée de ces peuples »².

1) Cf. G. Schlumberger (*Byzantinische Zeitschrift*, 1893, p. 187 s.; *Revue des Études grecques*, 1892, p. 73 s.); A. Sorlin-Dorigny (*Revue des Études grecques*, 1891, p. 287 s.); O.-M. Dalton, *Catalogue of early christian Antiquities of the British Museum*, Londres, 1901, p. 112, n° 555; F. Cabrol, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, s. v. Amulettes.

2) Cf. A. Maury, *La Magie et l'Astrologie dans l'Antiquité et au moyen âge*, Paris, 1860, p. 42.

Ainsi l'on peut attribuer à cette amulette une origine égyptienne et lui assigner comme date probable le ⁱⁱⁱ^e siècle.

SEAU MÉSOPOTAMIEN AVEC INSCRIPTION.

Ce seau à anse mobile fait partie de la collection des Bronzes (Inventaire n° 852, hauteur 0,230, diamètre 0,320). Il est décoré à l'extérieur d'ornements très simples, frappés au moyen d'un poinçon rond. Ce sont en haut sur le pourtour, huit croix sous une arcade; au milieu une croix pattée. Entre les bras de celle-ci, une fleur à huit pétales, au pied une plante à deux tiges.

On lit l'inscription suivante, gravée également au moyen d'un poinçon. Elle est peu visible en raison de la nature de la frappe :

+ ΚΥΡΙΟΣ ΦΥΛΑΣΙ CAI + ΥΠΕΡ ΕΥΧΗΣ ΚΑΙ CΩΤΗΡΙΑC
ΑΝΤΙΠΑΤΡΟΥ ΚΑΙ ΠΑΝΤΟC ΤΟΥ ΟΙΚΟΥ ΑΥΤΟΥ

Ce seau, acquis, en 1895, par le Musée, provient de Zerzevan-kalessi, lieu situé entre Diarbékir (l'ancienne Amida ¹⁾ et Mardin, dans le vilayet de Diarbékir (Kurdistan). Cette région constituait au ^{vi}^e siècle et jusqu'à la conquête arabe (première moitié du ^{vii}^e siècle), la province-frontière de l'Empire byzantin, appelée Mésopotamie.

L'inscription se transcrit ainsi :

+ Κύριος φυλάξει σε + Ὑπὲρ εὐχῆς καὶ σωτηρίας Ἀντιπάτρου καὶ πάντων τοῦ οἴκου αὐτοῦ.

La formule d'invocation Ὑπὲρ εὐχῆς καὶ σωτηρίας se rencontre sur les inscriptions de Syrie et sur deux patènes syriennes

1) Cf. J. Ebersolt, *Un itinéraire de Chypre en Perse d'après le Parisinus 4712* (Byzantinische Zeitschrift, t. XV, p. 223-224).

2) Iotacisme pour φυλάξει.

3) Mauvaise orthographe pour σε.

du début du VII^e siècle¹. La même formule se rencontre aussi en Mésopotamie². Antipatros³, le possesseur de ce seau, le chef de famille, implore ici pour son salut et pour celui de toute sa maison.

Quant à la sentence du début : Κύριος φυλάξει σε, on la rencontre dans la même région sur une inscription de la seconde moitié du VI^e siècle, mais elle est plus complète : Κύριος φυλάξει σε ἀπὸ παντὸς κακοῦ « Dieu te gardera de tout mal »⁴. Psaume 121, verset 7. L'iotacisme φυλάξει ou φυλάξη apparait aussi sur les inscriptions de Syrie et de Mésopotamie de la seconde moitié du VI^e siècle et du début du VII^e⁵.

L'inscription du seau trouvé à Zerzevankalessi est de la même époque. Cet humble ustensile de ménage est donc précieux à plus d'un titre. Les chrétiens de Mésopotamie, au VI^e et au VII^e siècle, gravaient sur de modestes objets périssables les mêmes sentences bibliques que sur le marbre ou la pierre de leurs monuments⁶.

FRAGMENT D'UN GRAND SCEAU D'ÉGLISE.

C'est un calcaire blanc, dont les deux tiers ont disparu (Inventaire n° 958, diamètre 0,200) (fig. 7). L'original est gravé en creux. Il est reproduit ici en relief d'après une empreinte. Le prophète Élie monte au ciel sur un « char de feu » tiré par deux

1) Cf. J. Ebersolt, *Le trésor de Stûmâ au Musée de Constantinople* (Revue archéologique, 1911, 1, p. 407 s.).

2) Cf. Oppenheim et Lucas, *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien* (Byzantinische Zeitschrift, 1905, p. 45).

3) Cf. Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, s. v. Ἀντίπατρος.

4) Cf. Oppenheim et Lucas, *loc. cit.*, p. 35.

5) Cf. W.-K. Prentice, *Greek and latin Inscriptions* (Publications of an American archaeological expedition to Syria in 1899-1900, Part 3, Londres, 1908, p. 46); Oppenheim et Lucas, *loc. cit.*, p. 33-34.

6) Ce seau a été signalé par M. A. Joubin, *Catalogue sommaire des Bronzes et Bijoux*, Constantinople, 1898, p. 55, n° 402 (852). Il y voit à tort une œuvre de la basse époque byzantine (XV^e siècle).

chevaux ailés dont on ne distingue que la croupe (II Rois 2, 11, s.). A droite on lit l'inscription :

Η ΠΥΡΦΟΡΟΣ ΑΝΑΒΑCΙC [ΤC] ΠΡΟΦΙΤC ΗΛΙC

Une autre inscription était gravée sur tout le pourtour de ce grand disque. Les mots suivants sont seuls conservés :

[ΘΑΥΜΑΤC]ΡΓΙΩΝ ΤC ΘΕC ΗΛΙΑ +

C'est la fin de l'inscription, où l'Ascension d'Élie est appelée un des « miracles de Dieu ».



Fig. 7.

L'original est un moule, qui servait à frapper d'une empreinte en relief une matière molle. On sait qu'il existait des sceaux appelés *σφραγίδες ἁγίων*, sur lesquels était gravé le monogramme du Christ, divisé par une croix grecque en quatre petits car-

rés¹. Ces sceaux servaient à marquer d'une empreinte les pains de l'offrande eucharistique (προσφορά)². Ces pains ronds et épais portaient sur leur face supérieure une empreinte, qui n'était pas toujours le monogramme du Christ avec la croix. On y voyait aussi des images pieuses, telles que l'Agneau ou la Descente aux Limbes (Anastasis)³. L'Ascension d'Élie était donc un thème reproduit sur les pains, qui devaient fournir la matière du sacrifice eucharistique.

Le culte d'Élie qu'un synaxaire appelle « le plus grand des prophètes » était très répandu à Constantinople. On célébrait son enlèvement au ciel chaque année, le 20 juillet⁴. Plusieurs sanctuaires lui avaient été consacrés dans la capitale ; dans l'un d'eux était conservée une relique très vénérée, le « manteau » du prophète⁵.

Son enlèvement au ciel préfigurait l'Ascension du Christ, et était une image de la résurrection et de l'immortalité de l'âme. Aussi était-il sculpté fréquemment sur les anciens sarcophages chrétiens⁶. Il apparaît aussi sur la porte de Sainte-Sabine à Rome⁷, et sur les miniatures du moyen âge⁸.

Sur le sceau de Constantinople, la scène semble avoir été simplifiée. Bien que le monument ait été brisé, et qu'il soit

1) Cf. G. Lampakis, *Catalogue illustré et histoire du Musée des Antiquités chrétiennes*, Athènes, 1906, p. 55-56.

2) Cf. Goar, *Euchologion*, Paris, 1647, p. 116-117.

3) Cf. G. Lampakis, *op. cit.*, p. 34.

4) Cf. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, édit. H. Delehaye (Propylaeum ad Acta Sanctorum, Novembris, col. 831); *Ménologe de l'empereur Basile* (Migne, P. G., t. CXVII, col. 552).

5) Cf. J. Ebersolt, *Le Grand Palais de Constantinople et le Livre des Cérémonies*, Paris, 1910, p. 133, 136, 137.

6) Cf. A. Venturi, *Storia dell' Arte italiana*, t. I, Milan, 1901, p. 205, fig. 192.

7) Cf. A. Venturi, *op. cit.*, p. 352, fig. 324.

8) Cf. Kondakov, *Hautes Études*, B 148, Sinaït. 1186 (XI^e siècle) ; cette miniature est reproduite dans O. M. Dalton, *Byzantine Art and Archaeology*, Oxford, 1911, p. 455, fig. 269. Sur ce manuscrit de Cosmas Indicopleustès v. H. Omont dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1882, p. 676.

impossible de connaître sa structure intégrale, il ne semble pas que le sculpteur ait eu assez de place pour faire figurer les autres personnages, qui entourent ordinairement Élie ravi au ciel. Suivant la règle fixée par le « Guide de la Peinture », Élisée reçoit d'une main le manteau qu'Élie laisse tomber derrière lui¹. Ici le bras droit du prophète pend le long du corps, tandis que, de la main gauche, le prophète montre le ciel, du même geste qui apparaît déjà, sculpté, sur le panneau de la porte de Sainte-Sabine.

Le type du prophète, un vieillard à longue barbe, avec une robe descendant jusqu'aux pieds, rappelle, moins la grâce et la souplesse des gestes et de l'attitude, le prophète Élie, qui décore l'église de la Péribleptos à Mistra (xiv^e siècle)².

L'inscription circulaire dont la majeure partie est détruite, est remarquable par la forme de certaines lettres. Le Θ et l'O affectent parfois la forme carrée ou rectangulaire. On peut faire observer, à ce propos, que ces inscriptions circulaires, gravées par des artistes sur des objets d'orfèvrerie ou sur des ustensiles liturgiques, diffèrent souvent par leur caractère épigraphique des inscriptions monumentales³.

Ce sceau d'église, réduit à l'état de fragment, ne semble pas dater d'une époque très ancienne. Il a été gravé vraisemblablement à l'époque des Paléologues.

1) Cf. M. Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne*, Paris, 1845, p. 112. Ce geste est représenté aussi sur un fragment de sarcophage provenant de la Basilique Vaticane et conservé au Musée du Louvre.

2) Cf. G. Millet, *Monuments byzantins de Mistra*, Paris, 1910, pl. 121, 3.

3) V. par exemple les caractères et les ligatures curieuses de l'inscription gravée sur une bague (cf. G. Schlumberger dans les *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1905, p. 3 du tirage à part); de même l'inscription circulaire d'un polycandilon byzantin (cf. G. Schlumberger dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. II, 1893, p. 441).

III

RECHERCHES

SUR L'ORNEMENT SCULPTÉ DANS LE VIEUX STAMBOUL

Les sculptures étudiées ici ont été signalées et décrites brièvement dans mon *Rapport sur une Mission à Constantinople (1910)*¹. Comme elles sont restées inédites, il était utile de les signaler à l'attention des archéologues. Ce sont un entablement, une frise et un groupe de chapiteaux. Plusieurs diffèrent par le style et la technique des types connus².

Dans la grande cour de Sélimjé-Djarni, un grand chapiteau en marbre blanc repose sur le sol. Dans la partie supérieure les ornements sculptés ont été détruits; dans la partie inférieure, ils sont assez bien conservés (pl. II, fig. 1). Il a la forme d'une

1) Extrait des *Missions scientifiques*, nouvelle série, fasc. 3, Paris, 1911.

2) Je n'étudierai pas ici le grand linteau de marbre, qui se trouvait, en 1910, encasté dans le monument dit Maison de Justinien. A cette époque il n'était visible qu'en partie. Depuis le moment où je le signalais (*op. cit.*, pl. XIII, fig. 21), il a été complètement dégagé et transporté au Musée Impérial. Il y aurait lieu d'y transporter aussi le sarcophage signalé près de la Sublime Porte (*op. cit.*, pl. XIV, fig. 22). Sa décoration rappelle celle d'une plaque sculptée conservée dans la Collection des Marbres byzantins (n° 1565), et celle des parapets des tribunes de Sainte-Sophie. Cf. E.-M. Antoniadis, *Ἐκφράσεις τῆς Ἁγίας Σοφίας*, t. II, p. 262, fig. 332; p. 298, fig. 381, 383; p. 343, fig. 509). Ces ornements, rosace à quatre palmettes, losanges à profonde moulure, feuilles, branches de fruit, dauphins dans les écoinçons, furent très en vogue au vi^e siècle à Constantinople et dans les pays soumis à l'influence byzantine; cf. J. Strzygowski dans *Ἐφημερίς Ἀρχαιολογική*, Athènes, 1902, p. 90 s., fig. 20 a; J. Laurent dans *Bulletin de Correspondance hellénique*, t. XXIII, p. 266. — Les sculptures étudiées ici sont inédites, à part la frise sculptée de Top-Kapou, dont j'ai publié une photographie dans mon *Rapport* (*op. cit.*, pl. XII, fig. 19).

haute corbeille ronde. L'astragale est formé par une couronne de petites feuilles d'acanthé droites. De grandes feuilles d'acanthé, avec une grosse nervure médiane et des lobes se terminant en multiples pointes, s'étalent sur les courbes de la vaste corbeille. L'ensemble est travaillé au trépan, qui découpe le marbre comme une dentelle.

Cette acanthé grasse et dentelée est caractéristique du v^e siècle. Elle décore souvent le chapiteau composite corinthien, qui, on le sait, eut une très grande fortune. Ce dernier avec ses volutes d'angle présente un profil plus élégant que le chapiteau-corbeille, dont la forme est lourde et disgracieuse, mais dont les très rares exemplaires méritent d'être signalés¹.

* *

Dans le mur maritime, près de l'édifice dit Maison de Justinien, sont encastrés plusieurs fragments d'un grand entablement en marbre blanc (pl. II, fig. 6). Les sculptures qui le recouvrent sont travaillées au trépan. Ce sont un cordon de perles, une série de petites feuilles d'acanthé droites, un rinceau d'acanthé, dont les feuilles découpées se courbent et se projettent dans toutes les directions, avec des croix logées dans les méandres. Audessus court une ligne de rais de cœur.

Ces beaux fragments, qui rappellent par leur facture et par leur style, l'entablement du portique de Saint-Jean-Baptiste-de-Stoudios, décoraient autrefois un grand édifice du v^e siècle, aujourd'hui disparu.

* *

Dans la tour d'angle, près de la Maison de Justinien, sont aussi encastrés des fûts de colonne et un chapiteau en marbre blanc, dont l'un des côtés est seul visible (pl. II, fig. 2). Le tailloir est orné d'une série de rais de cœur. Deux feuilles d'acanthé

1) Un autre exemplaire du même genre se trouve devant la cour de Hodja-Moustapha-Pacha-Djami; cf. J. Ebersolt et A. Thiers, *Les Églises de Constantinople*, Paris, 1913, p. 82, fig. 36.



1



2



3



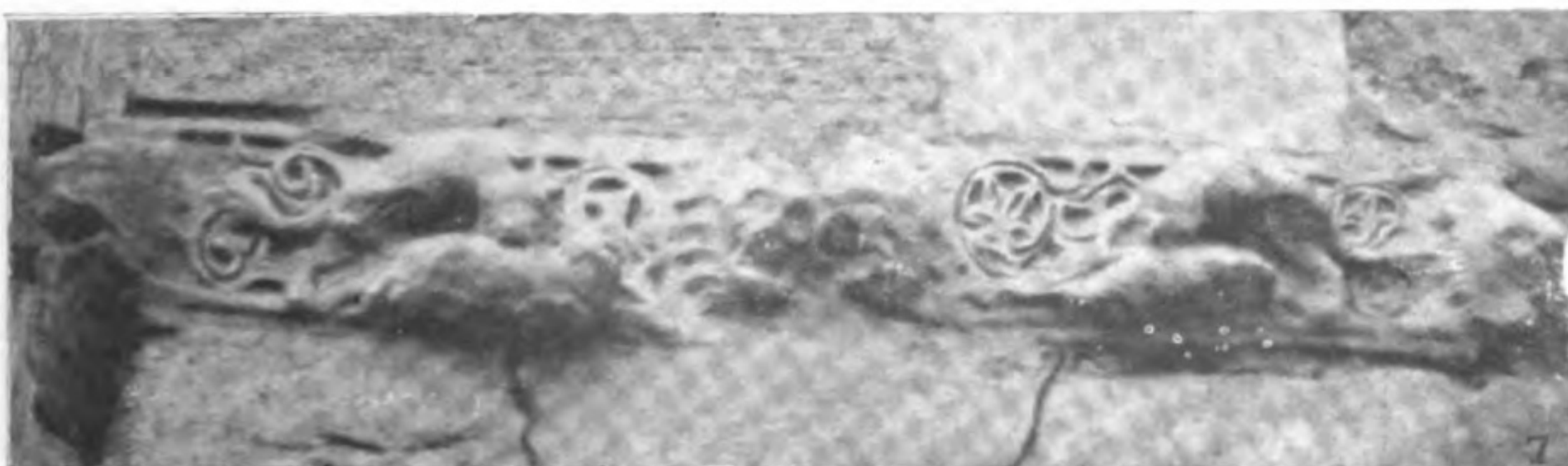
4



5



7



7

Chapiteaux et Sculptures du Vieux Stamboul

décorent les angles du chapiteau. Au centre deux rinceaux d'acanthé s'échappent de deux petites cornes d'abondance; au milieu apparaît une bande plate, sur laquelle devait s'appuyer une clôture de fenêtre.

Ce motif de la corne d'abondance d'où sort un rinceau, apparaît déjà au ^{vi}^e siècle sur un chapiteau portant le monogramme de Justinien, à l'église des Saints-Serge-et-Bacchus¹. Par sa forme et ses dimensions, le chapiteau encastré dans la tour d'angle, présente des analogies avec le chapiteau-imposte ionique, mais — et c'est ce qui constitue son originalité — il n'a pas de volutes d'angle. Il se rattache à l'art du ^{vi}^e siècle et fut beaucoup moins répandu que le chapiteau-imposte ionique, dont on retrouve de nombreux exemplaires non seulement dans la capitale, mais dans toutes les régions soumises à l'influence byzantine².

*
* *

Les autres chapiteaux, rencontrés au hasard dans les rues de la ville turque, appartiennent à des types connus. Il y a lieu de les signaler dans la pensée qu'ils trouveront un jour un meilleur abri.

Dans la rue près de Eski-Imaret-Djami se trouve un chapiteau-imposte cubique, dont chacune des faces est encadrée d'un bandeau trapézoïdal; au milieu se détachent une croix et un disque (pl. II, fig. 4). Ce type apparaît à Constantinople dès l'époque de Justinien.

Dans la rue de la Sublime-Porte, un grand chapiteau de style corinthien est renversé sur le trottoir. Sa corbeille est décorée d'une double rangée de feuilles d'acanthé et son tailloir, au-dessus des volutes, d'une rosette qui fait saillie (pl. II, fig. 5).

1) Cf. J. Ebersolt et A. Thiers, *op. cit.*, p. 45, fig. 21.

2) A la liste des exemplaires de chapiteaux-imposte ioniques, il y a lieu d'ajouter les chapiteaux de la triple arcade du monument dit Maison de Justinien. L'un d'eux est publié dans mon *Rapport* (*loc. cit.*, pl. XIV, fig. 20).

Un autre chapiteau de même style se trouve dans la petite rue près de Kutchuk-Aya-Sofia (pl. II, fig. 3). Ici l'acanthé n'est plus travaillée avec vigueur ni découpée comme une broderie. Ces sculptures, d'un contour mou, apparaissent dès la fin du vi^e siècle, sur ces chapiteaux corinthiens, qui eurent une grande fortune.



A Top-Kapou, plusieurs fragments de marbre sont encastrés dans la muraille à l'intérieur de la porte. Ce sont des consoles, un fragment de chapiteau, un pilastre à moulure et deux frises sculptées (pl. II, fig. 7). Aux extrémités des têtes de lions, la gueule ouverte, font saillie. Au milieu, sur un fond sculpté de rinceaux et de palmettes, se détachent, en relief très accusé, deux groupes d'animaux, représentant une bête féroce terrassant et déchirant sa proie d'un mouvement rapide. Ces frises décoraient autrefois la façade d'un édifice; l'une d'elles est, en effet, une frise d'angle.

On connaît d'autres exemples de ces frises ornementales. A l'église de Saint-Ménas à Salonique, des reliefs d'animaux décorent aussi la façade¹; de même en Russie, sur les églises de Vladimir et de Iouriev-Polski². En Arménie, on en a retrouvé plusieurs exemplaires à Ani³. L'un d'eux présente même une analogie frappante avec les frises de Top-Kapou. Au milieu de rinceaux s'élance un daim⁴. Il ne convient pas de rattacher ces reliefs à l'art roman, ni d'y chercher des analogies avec les

1) Cf. N.-P. Kondakov, *Makedonija*, Pétersbourg, 1909, p. 122, fig. 63; p. 124, fig. 64, 65, 66.

2) Cf. G. Millet, *L'art chrétien d'Orient du milieu du xii^e au milieu du xvi^e siècle* (A. Michel, *Histoire de l'Art*, t. III, 2, p. 935, fig. 531).

3) Cf. N. Marr, *Reestr predmetov drevnosti iz 6j archeologičeskoj kampanij v Ani*, Pétersbourg, 1908, p. 37, fig. 7; p. 41, fig. 8.

4) Cf. I. Orbeli, *Katalog anijskago Muzeja drevnostej*, t. I, Pétersbourg, 1910, p. 23, fig. 7.

sculptures de l'Italie du Nord ou de l'Allemagne méridionale. L'origine de ce style zoomorphique est en Orient.

Les deux frises de Top-Kapou présentent une autre particularité intéressante. Les reliefs d'animaux se détachent sur un fond sculpté de rinceaux et de palmettes, traités avec élégance et dans le style aisé, large et ferme, qui caractérise l'arcade du monument funéraire de Michel Tornikès, à Kahrjé-Djami. La souplesse et la vie, qui animent les sculptures de Top-Kapou, montrent, par un nouvel exemple, l'habileté technique des marbriers de Constantinople au xiv^e siècle.

J. EBERSOLT.

INDEX ALPHABÉTIQUE

- | | |
|---|--|
| <p> Alexis III Ange, 22 n. 5, 27 n. 2.
 Alexis Mikhaïlovitch, 6.
 Amida, 114.
 Anastase I^{er}, 19, 78, 94 n. 4.
 Anastasis, 106, 117.
 Andronic III Paléologue, 21, 23, 27 n. 2.
 Ani, 122.
 Antipatros, 114, 115.
 Saints-Apôtres, église des, 17 n. 1, 49.
 Arcadius, 11-12, 34.
 Ariadne, 94 n. 4.

 Saint Bacchus, 109.
 Bagdad, Khalife de, 39.
 Basile I^{er}, 12 n. 2, 22 n. 5, 42 n. 6, 49, 59, 79 n. 6.
 Baudoin I^{er}, 27.
 Bérenger, 50.
 Blachernes, quartier des, 85.
 Blachernes, palais des, 99.
 Blachernes, église de la Vierge aux, 48.

 Charlemagne, 27.
 Chrysotriclinos, 91 n. 6.
 Codinos, Georges, 4 s.
 Constantin le Grand, 34, 67 n. 2, 75 n. 5, 87.
 Constantin, forum de, 44, 112 n. 3.
 Constantin V, 22 n. 3, 56.
 Constantin VI, 6, 22 n. 3.
 Constantin VII, 4, 79, 88, 101.
 Constantin XI, 101.
 Constantin Manassès, 27.
 Constantina, 32. </p> | <p> Corippus, 40.
 Crucifixion, 106.

 Danelis, 79 n. 6.
 Diarbékir, 114.

 Élie, prophète, 115 s.
 Élie, Ascension d', 116 s.
 Élie, église d', 117.
 Élisée, 118.
 Emet, émir d', 79 n. 4.
 Eudoxie, 11-12.

 Héracléonas, 20.
 Héraclius I^{er}, 20, 29 n. 3, 30 n. 1.
 Héraclius-Constantin, 20.
 Hippodrome, 86 s. 112.
 Hiéria, palais de, 85.

 Iannis, patriarche, 112.
 Iaroslav le Grand, 6.
 Ibn ben Iahja, 62, 80, 91 n. 3.
 Ignace de Smolensk, 23, 26.
 Iouriev-Polski, 122.
 Irène, 29 n. 3.
 Isaac I^{er} Comnène, 98.
 Ivan le Terrible, 6.

 Jean I^{er} Tzimiscès, 22 n. 3.
 Jean VIII Paléologue, 100.
 Justin I^{er}, 19, 94 n. 4.
 Justin II, 20, 78 n. 3.
 Justinien I^{er}, 20, 39, 42 n. 6, 68 n. 4, 94, 121.
 Justinien, Maison de, 119 n. 2, 120, 121 n. 2.

 Kahrjé-Djami, 123. </p> |
|---|--|

- Khazares, 56.
- Léon I^{er}, 19, 67 n. 2, 94 n. 4.
- Léon II, 19 n. 3.
- Léon III, pape, 27.
- Léon IV, 29 n. 3, 56.
- Léon V, 22 n. 3, 62 n. 3.
- Léon VI, 12 n. 2, 25 n. 1, 32 n. 1, 88, 95.
- Luitprand, 50, 51.
- Manuel I^{er} Comnène, 22 n. 5, 27 n. 2, 104.
- Manuel II Paléologue, 23.
- Marc, diacre, 11.
- Marcien, 20 n. 1.
- Mardin, 114.
- Maurice, 32.
- Méduse, tête de, 112.
- Saint-Ménas à Salonique, église de, 122.
- Mésopotamie, 114, 115.
- Michel I^{er}, 22 n. 3.
- Michel III, 32 n. 1, 49, 79, 98.
- Michel Ducas, 100.
- Michel VIII Paléologue, 20.
- Michel IX Paléologue, 21, 23, 27 n. 2.
- Michel Paléologue, 104.
- Michel Tornikès, 123.
- Mistra, église de la Péribleptos, 118.
- Nica, sédition de, 94.
- Nicéphore I^{er}, 22 n. 3.
- Nicéphore Grégoras, 84.
- Nicéphore II Phocas, 22 n. 1, 50, 51, 59.
- Olga, 79 n. 4, 6.
- Othon III, 9.
- Phare, église du, 91 n. 6.
- Philothée, 65, 81.
- Phocas, 20.
- Porphyre, évêque de Gaza, 11-12.
- Romain I^{er} Lécapène, 88.
- Sainte-Sabine à Rome, 117-118.
- Salomon, 34, 47 n. 1, 89 n. 2, 113.
- Selimjé-Djami, 119.
- Saint Serge, 109.
- Saints-Serge-et-Bacchus, église des, 121.
- Siméon, tsar de Bulgarie, 6.
- Sainte-Sophie, 24, 51, 75, 92, 93, 95, 99, 119 n. 2.
- Stéphane Douchan, 7.
- Syméon, archevêque de Thessalonique, 21, 23.
- Théodora, 39.
- Saint Théodore, 108.
- Théodose le Grand, 19.
- Théodose, obélisque de, 91.
- Théodose II, 11-12, 20 n. 1.
- Théophile, 6, 34, 42 n. 6, 48.
- Top-Kapou, 122-123.
- Tripéton, 91 n. 6.
- Tzathios, roi des Lazes, 56.
- Vassili Ivanovitch, 6.
- Vierge Kyriotissa, 107.
- Vierge Nikopoios, 107.
- Vladimir, 6.
- Vladimir, églises de, 122.
- Zerzevankalessi, 114, 115.

INDEX GREC

- ἀγάπη, 96.
 ἀκαχία, ἀνεξικαχία, 66.
 ἀκκουμβίζειν, 81.
 ἀκούβιτα, 81 π. 7.
 ἄκτα, 90,
 ἀκτολογία, 90.
 ἀλλάξιμα, ἀλλαξίματα, 51 s.
 ἀναδενδράδιον, 85.
 ἀνάδοχοι, 11.
 ἀνάδοχοι τῶν τριχῶν, 12.
 ἀντιμίνσιον, ἀντιμίσιον, 21, 29, 70, 73.
 Ἀντίπασχα, 88.
 ἀπόκρισις, 51 π. 3.
 ἀρῥαδών, 28.
 ἀσπασμός, 96, 99.
 αὐτοκρατορία, 88.

 βαλτίδιον, 61 π. 2, 72.
 βάνδα, 43 π. 4.
 βανδοφόροι, 43 π. 4.
 βεργίον, βεργήν, 71 π. 4.
 βῆλx, 43 π. 4.
 βῆλον, 36, 96.
 βλάττιον, βλάτιον, 60 π. 8, 67 π. 3.
 βότον. 88.
 βραβεῖον, 69.
 Βρουμάλια, 88.

 γενέθλιον τῆς πόλεως, 87.
 γηροκομεῖα, 95.

 δέξιμα, 89.
 δημηγορία, 95.
 δῆμοι, 46 s.
 δηριγεύω, 41 π. 4.
 διαδῆμα, 20, 62, 67.
 διακαινήσιμος, 96.
 διθητήσιον, διθιτίσιον, 59 s.
 δοκιμασία, 69 π. 3.
 δούλκιον, 83.
 δοχαί, 45.

 ἐγκαίνια, 87.
 ἐγγεῖρον, 13.
 ἔδιτον, 69 π. 3.
 ἐπιτάφιος, 16.
 ἐπισφαίρωμα, 67 π. 7.
 εὐσέβεια, 97.
 εὐτύχια, 43 π. 3.
 εὐτυχοφόροι, 43 π. 3.
 εὐφημία, 90.

 ζωνάριν, 61 π. 1.
 ζωνή, 62.

 ἡμέρα παγάνῃ, 93.

 θρίαμβος τῶν ἐπινικίων, 42.
 θρόνος βασιλικός, 34.
 θωράκιον, 65.

 ἱμάτιον, 72, 74 π. 1.
 ἱμάτιον ἐπιλώρικον, 64 π. 3.
 ἱππικόν, 87.
 ἱποδρόμιον λαχανικόν, 87.

 καθβάδιον, 62.
 καισαρίκιον, 67 π. 7.
 καμελεύχιον, 75 π. 5.
 καμίσιον, 72, 74 π. 1.
 καμπάγιον, 64.
 καμπότουβα, 61 π. 2.
 κανίσκιον, 79.
 καπτάτε, 41 π. 2.
 κασσίς, 64 π. 3.
 κατασειστά, 67 π. 6.
 κατάφρακτον, 44 π. 1.
 κελεύσατε, 39.
 κηρίον λιτανίκιον, τῆς λιτῆς, 41.
 κηρίον τῆς προσευχῆς, 41 π. 1.
 κηρός, 90.
 κιθώριον, 34.

- κλειδιά, 13.
 κλειθρον τοῦ ῥωμανησίου, 14.
 κλητώρια, 80 s.
 κλίνη, 16.
 κορνίχλια, 51 n. 3.
 κουκουμάρια, 82.
 κουνίον, 10.
 κούρευμα, 12.
 κρίχται, 25, 28, 31, 76, 90.
 κυρικτὴ παγανή, 93.
 κωδικέλλιον, 71.
 κωδικέλλος, 69 n. 3, 71.

 λάβαρα, λάθουρα, 43 n. 2.
 λαγκία, λαγκίδιον, 20.
 λάρναξ, 17.
 λιθελλάριον, 45 s.
 λιθελλάριος, 95 n. 4.
 λιτσί, 92.
 λογόζεμα, 11.
 λώρος, 64 s.

 μανδάτον, 51 n. 3, 69 n. 4.
 μανδύας, 62.
 μανιάχης, μανιάχιον, 19, 72.
 μαντίον, 73.
 μαφόριον, 73, 74 n. 1.
 μέλλονύμφη, 28.
 μέρος, 46 s.
 μετάνοια, 37.
 μεταστάσιμον, 42 n. 4.
 μίνσας ποιεῖν, διδόναι, 14.
 μίνσος, μίσσος, 82, 83.
 μινσούρια, 83.
 μνήστρα, 28.
 μυστικῶς, 40 n. 3.

 νέονυμοι, 29.
 νιπτήρ, 100.
 νομφαγώγιον, 28.

 ξένιον, 11, 78.

 οἰκειακῶς, 40 n. 3.
 ὄνομα λαμβάνειν, 10 n. 4.
 ὀπισθοφανῶς, 38.
 ὀπτόμινσος, 83.
 ὄργανα, 90.
 ὄργανάριος, 91.
 ὀφικεύω, 41 n. 4.

 παναγία, 83.
 παναγιάριον, 83.
 παπίας, 14.
 παραγαύδης, παραγαύδιον, 74 n. 1.
 παρικαθίστρια, 32, n. 2.
 παραστάσιμον, 35 n. 9.
 παράστασις, 35 n. 9.
 παστάς, 32.
 παστός, 31.
 πέδιλα, 63.
 πεζοδρόμιον, 88.
 πέρατον, 42 n. 4.
 περικεφάλαιον, 67 n. 7.
 πετιτώριον, 69 n. 3.
 πῖλος, 62 n. 3.
 πλάκες ἐλεφάντιναι, 71.
 ποδύψελλον, 64 n. 3.
 πολυχρόνιον, 90.
 πράνδιοι, 44 n. 3.
 πρεπενδούλια, 67 n. 6.
 πρυθατωρία, 69 n. 3.
 προέλευσις, 41.
 προέλευσις καθημερινή, 15.
 προέλευσις παγανή, 93.
 πρόκενσος, 41.
 προπόλωμα, 74 n. 1.
 προσκύνησις, 37.
 προσφορά, 117.

 ῥόγα, 78.
 ῥωσθέλιον, 38 n. 7.

 σαγίον, 56 s.
 σάκκος, 62.
 σάξιμον, 89.
 σελλίον, 35.
 σελλοχάλινον, 44.
 σενδές, 54 n. 5.
 σένζος, σέντζος, 34.
 σημεῖον, 43 n. 4.
 σημεντέϊνον, 69 n. 1.
 σίγνα, 43 n. 4.
 σιγνοφόροι, 43 n. 4.
 σιλέντιον, 35, 70 n. 4.
 σκάμνα, 16, 35.
 σκαμνάλια, 35.
 σκαρμαγγίον, 57 s.
 σκισράνικον, 62 n. 3.
 σκεπαῖον, 66 n. 3.
 σκεπέων, 66 n. 3.

σκεύη, 43 n. 2.
 σκευοφόροι, 43 n. 2.
 σκηπίων, 66 n. 3.
 σκῆπτρα, 43 n. 4.
 σκῆπτρον σταυρικόν, 66 n. 3.
 σκηπτροφόροι, 43 n. 4.
 σκιάδιον, 62.
 σκουτάριον, 19, 20.
 σκουτέλλια, 83.
 σπάθη, σπαθίον, 71, 72.
 σπόνζα, 28.
 στέμμα, 21, 24. 67.
 στέφανοι, 31.
 στέφανος, 19, 20, 67, 76.
 στεφάνωμα, 30.
 στιχάριον, 61, 72.
 στίχος, 82.
 συνήθεια, 74.
 σφραγίδες ἄρτων, 116.
 σφραγίζει, 38.
 ταβλία, 51 n. 3.
 ταβλίον, 55.
 τετράδιον, 71.
 τζαγγία, 63.
 τζιτζάκιον, 56.
 τιάρα, 68.
 τόγα, 68.
 τουβία, 64 n. 2.

τούφα, 68.
 τριβλάττιον, 59 n. 8, 60 n. 8.
 ὑποδήματα, 63.
 ὑπατεία διδόναι, ῥίπτειν, 65 n. 1.
 φακεωλίσ, 74 n. 1.
 φακιόλιον, 74 n. 1.
 φακλαρέα, 90.
 φατλίον, 90.
 φιάλιον, 73 n. 1.
 φίβλα, φιβλίον, 55.
 φιβλατούρα, 71 n. 5.
 φιβλατώριον, 71.
 φλάμουλα, 43 n. 1.
 φορέματα, 62.
 φρινζάτον, 85.
 φωτίσματα, 96.
 χαρζάνιον, 74 n. 1.
 χάρτη, 71.
 χιτών, 61, 64 n. 3, 72, 76 n. 4.
 χίωμα, χαίωμα, 44.
 χλαμύς, χλανίς, χλανίδιον, 19, 21, 22, 29
 53 s.
 χρίσμα, 23.
 ὠρολόγιον, 13.

DANIEL ET SUSANNE

Dans cette *Revue* (t. LXV, année 1912) on a appelé l'attention sur l'analogie qui existe entre l'histoire de Susanne, dans le récit apocryphe rattaché au livre de *Daniel*, et des récits sur des enfants merveilleusement doués, qui rendent des jugements empreints d'une sagesse extraordinaire.

J'ai à ajouter à cet article deux observations : l'une pour rectifier ce que je disais alors, l'autre pour ajouter une confirmation.

Dans le grec spécial des Septante, le sens de παιδάριον est plus large que je ne le supposais en jugeant d'après des exemples du grec classique. Dans le livre de *Tobie*, le jeune Tobie est qualifié de παιδάριον (ch. V, v. 17, dans l'édition de Swete, *The Old Testament in Greek.*, t. II). Il est vrai que, dans ce livre, le jeune Tobie est très jeune; il n'est cependant plus un enfant : il est nubile, à telles enseignes qu'une grande partie du récit est consacrée à l'histoire de son mariage.

Je me suis, par conséquent, trop avancé en soutenant que παιδάριον, dans le livre de Susanne, signifiait nécessairement « enfant » l'auteur du livre a pu donner au mot le sens plus large qu'il a dans *Tobie*. Je persiste cependant à croire que, dans la nouvelle primitive utilisée dans le livre, le personnage correspondant à Daniel était réellement un enfant. La haute antiquité de ces sortes de fictions où il est question de jugements extraordinairement pénétrants, rendus par des enfants, est certaine, et on peut citer à cet égard un témoignage plus probant que le *Siddhi Kūr* mongol, nommé dans mon premier article : ce recueil de contes peut être, en effet, assez moderne. Il en est autrement de l'histoire bouddhique de Mahaushada (en pâli : Mahoshada). Ce récit se trouve à la fois, traduit du sanscrit, en tibétain¹ (canon des Bouddhistes septentrionaux) et en

1) Traduit sur le texte tibétain (dans le *Kandjour*) par F. Anton von Schiefner; voir *Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impér. des Sciences*

pāli¹ (canon des Bouddhistes méridionaux). Il est évident que des récits communs à l'Église bouddhique du Nord et à celle du Sud offrent des garanties spéciales d'antiquité². Dans les deux rédactions, on trouve des jugements dignes de Salomon, rendus par Mahaushada encore enfant. Il est vrai que le « truc » spécial, qui consiste à mettre en contradiction l'un avec l'autre, à propos d'un fait matériel, deux témoins suspects de mensonge, ne se trouve pas dans l'histoire de Mahaushada; le récit n'en est pas moins précieux comme preuve de l'antiquité de ces sortes de fictions. Nous ne songeons naturellement pas à attribuer au conte qui fait le fond de l'histoire de *Daniel et de Susanne* une origine bouddhique ou plus généralement indienne: de même que des récits sur la force, l'agilité, la ruse d'enfants destinés à devenir des héros ou des dieux se trouvent chez les peuples les plus divers, des contes qui prêtent à des enfants destinés à jouer un rôle éclatant une sagesse, une pénétration en quelque sorte surnaturelles, ont pu naître chez bien des races.

Quoi qu'il en soit du sens précis du mot παιδάριον, nous croyons que le moyen âge ne s'est pas trompé quand il a reconnu dans le jeune Daniel de l'histoire de *Susanne* le type de « l'enfant sage ».

G. HUET.

de Saint-Petersbourg, VII, 682 et suiv. = *Tibetan Tales... translated by... F. Anton von Schiefner, ... done into English... by W. R. S. Ralston*, London, 1882, in-8 p. 134 et suiv.

1) *The Jātaka*, trad. Cowell, VI, 160, n° 546, *Mahā-Ummagga-jātaka*.

2) Nous pourrions remonter très haut, si nous tenions compte de fait que le thème célèbre de la femme à la fois vertueuse et rusée (le fableau de *Constant du Hamel* du moyen âge français) qu'on lit dans la suite du récit, se trouve figuré sur le stupa de Barhut (III^e-II^e siècle avant notre ère). Mais il est probable que cet épisode a formé primitivement un récit à part: comp. A. Foucher, dans *Conférences faites au Musée Guimet*, Paris, 1908, p. 132, 133.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

EUG. DEMOLE. — Le Culte préhistorique du Soleil et le cimier des armes de Genève, broch. de 52 p. in-8°, Genève. Jarrys, 1917.

« Pourquoi voit-on le soleil dans les armoiries genevoises ? » Cette question que formulait M. Reber au commencement du siècle, a fait couler beaucoup d'encre, et pas uniquement dans les annales archéologiques du terroir. M. Deonna a consacré au sujet en 1915, ici même¹ une étude abondamment documentée et copieusement illustrée, dans laquelle il s'efforce d'établir que non seulement le disque flamboyant du cimier et les figures symboliques de l'écu (l'aigle couronné et la clef), mais encore la croix équilatérale qui a précédé ce groupement héraldique dans les armes de la cité, dérivent de symboles païens qui tous comportaient une signification solaire et se rattachaient au culte préhistorique de l'astre. Leur emploi serait dû à une persistance de traditions païennes qu'on aurait christianisées, d'abord en inscrivant sur la croix le trigramme I H S; puis, quand l'image du soleil se substitua à la croix, en plaçant ce trigramme sacré au centre d'un disque rayonnant.

M. E. Demole, président de la Société suisse de Numismatique, s'élève aujourd'hui contre cette thèse qu'il accuse de déceler « un manque de méthode et de jugement ». Il ne conteste ni l'extension du culte solaire dans les âges qui ont précédé la propagation du christianisme, ni la persistance des traditions qui perpétuent les rites et les images de ce culte dans le folk-lore de l'Europe, ni la signification solaire ou cosmique attachée dans les temps païens à

¹) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXXII, n° 1-2.

la figuration du disque flamboyant, de la croix, de l'aigle et même de la clef. Mais il rappelle qu'on doit distinguer entre la représentation d'un objet ou d'un signe à titre de simple image et cette même représentation en vue de symboliser un objet d'autre nature ou une idée abstraite. A quoi il ajoute qu'une image peut perdre sa portée symbolique, et cependant persister comme motif décoratif ou même s'appliquer ultérieurement à une conception nouvelle, non par une filiation consciente, mais par des rencontres spontanées de l'esprit humain. Ainsi, entre les emplois symboliques de la croix dans l'art chrétien et dans l'art païen, « il n'y a pas de rapprochement à faire, ni aucune filiation à établir ». Il fait observer à ce propos que la croix équilatérale apparaît dans le monnayage de l'Empire d'Orient, dès les premiers empereurs chrétiens. De là elle s'est répandue parmi les royaumes et les principautés de l'Occident, où elle s'est maintenue sur certaines monnaies pendant tout le moyen âge, sans que nul ait pu y attacher désormais d'autre sens qu'une allusion à la crucifixion de Jésus. De même, il estime que l'introduction du disque flamboyant est attribuable, non, comme le veut M. Deonna, à « une identification persistante de Jésus avec le Soleil », mais à l'usage qui s'était introduit, au ^{xv}^e siècle, d'entourer d'un nimbe le trigramme représentant le nom de Jésus I H S. Il fait valoir à ce propos que le nimbe avait de tout temps sous-ligné la puissance surhumaine ; c'est à ce titre qu'après avoir encerclé la tête des dieux païens, cet emblème a servi à encadrer les images les plus vénérées de l'iconographie chrétienne. De même encore, il tient que l'aigle et la clef, tout en ayant été utilisés autrefois comme symboles solaires ou cosmiques, ont une origine toute différente dans le blason de Genève. Le premier n'est autre que l'aigle impérial, rappelant l'ancienne suzeraineté de l'Empire germanique ; le second est l'attribut fréquent de saint Pierre, le patron de la cité. L'histoire à elle seule suffit ainsi pour donner la solution du problème. Et M. Demole cite, non sans une pointe de malice, cette réflexion empruntée à un excellent traité de M. Deonna lui-même (*L'Archéologie, sa valeur, ses méthodes*. Paris, 1912, t. II, p. 130) : « Prenons garde de voir partout des survivances ; elles existent, mais il ne faudrait pas les confondre avec les rencontres spontanées, les influences, les imitations conscientes ». — Il y a là une tendance naturelle à l'esprit humain, laquelle consiste à suivre la ligne du moindre effort, c'est à dire que, placé entre

diverses représentations possibles, la main choisit consciemment ou non le type plastique qui lui est déjà familier.

J'accorderai volontiers que M. Deonna s'est un peu avancé, en présentant les symboles des armoiries genevoises comme une survivance plus ou moins consciente du culte solaire. Il est manifeste qu'ils y ont exclusivement été utilisés à titre de symboles chrétiens. M. Demole a raison d'y considérer comme l'élément central et essentiel le trigramme sacré qui se voit au milieu du disque radié; de même qu'il figure, à l'entrecroisement des branches, sur des monnaies genevoises à la croix. Néanmoins je ne puis aucunement souscrire à sa conclusion générale que si une religion est remplacée par une autre, les symboles de cette dernière disparaissent ou perdent toute valeur symbolique, pour ne persister qu'à titre de décoration ou de talisman et que, si plus tard ils se retrouvent dans le symbolisme de la religion nouvelle, c'est sans intervention et même sans réminiscence de leur acception primitive. En fait, il n'y a pas de religion qui n'ait incorporé des légendes, des rites et surtout des images ou des signes pris dans les cultes auxquels elle a succédé ou avec lesquels elle s'est trouvée en contact au cours de son développement. J'en ai donné plus d'un exemple dans mon volume *La Migration des Symboles*. Pour s'en convaincre, en ce qui concerne la symbolique du christianisme, il suffit de parcourir la décoration des catacombes, où non seulement des motifs symboliques mais encore des thèmes allégoriques et même des personnages mythologiques ont été empruntés à l'art païen, sans qu'on ait perdu de vue leur signification antérieure.

M. Demole reconnaît que certains symboles tombés en désuétude peuvent survivre à titre de talismans ou d'amulettes, après la disparition de leur sens primitif et en attendant qu'ils reçoivent un sens nouveau. Il y aurait donc dans leur utilisation symbolique une sorte d'hiatus, plus ou moins prolongé, pendant lequel, dépouillés de leur première signification, ils conservent pourtant un prestige spécial, une valeur prophylactique, qui les rend particulièrement propres à reprendre du service dans une nouvelle religion en quête de symboles. A plus forte raison, ne faut-il pas nier que des religions différentes aient pu inventer des symboles identiques, surtout quand il s'agit d'images courantes. Mais d'autre part, il est non moins incontestable que la transmission peut se réaliser sans aucun inter-

valle de durée, lorsque les religions en présence ont à exprimer graphiquement des croyances suffisamment voisines pour comporter une représentation identique. Ces emprunts peuvent même être conscients et voulus, quand il s'agit de favoriser le passage d'une religion à une autre par la conservation des images qui détiennent la faveur populaire. M. Demole n'a pas tort de soutenir que la clef figurant dans les armoiries genevoises, est la clef du paradis, traditionnellement tenue par le saint apôtre patron de Genève; mais d'où provient la clef elle-même? Et ici M. Deonna reprend l'avantage, quand il s'en réfère à l'iconographie de Kronos et des autres personnages divins qui, dans la mythologie et l'art antiques, représentent le dieu gardien des portes du ciel. De même, la croix, entre autres acceptions, a pu symboliser à des époques différentes le rayonnement du soleil dans l'espace et l'instrument du supplice de Jésus; mais l'exemple de Constantin la choisissant comme un symbole de nature à satisfaire à la fois les païens et les chrétiens de l'Empire, n'est pas autant à dédaigner que semble le suggérer M. Demole, puisque nous voyons les missionnaires espagnols du xv^e siècle appliquer la même politique parmi les populations de l'Amérique centrale, en interprétant dans le sens chrétien la croix cosmique des cultes indigènes qui symbolisent les quatre directions de l'espace et par suite les quatre vents.

Bien plus, il y a, dans les armes de Genève, au moins un symbole dont la filiation a trouvé grâce devant M. Demole : c'est précisément le cercle rayonnant du cimier genevois. En effet, nous trouvons dans son mémoire les admissions suivantes : 1^o le cimier des armoiries genevoises est bien l'image du soleil; 2^o il dérive du nimbe antique par l'adjonction de rayons qui en accentuent la signification solaire; 3^o le nimbe, « disque lumineux et reflet de la gloire céleste » décorait autrefois la tête des dieux égyptiens; transféré sur la tête des dieux classiques et des empereurs divinisés, il a passé sans transition avec la même fonction aux trois personnes de la Trinité, aux Anges et aux Saints, voire à la Croix et au Trigramme I H S. — N'y a-t-il pas là une survivance persistante à la fois dans l'image et dans son sens symbolique?

L'histoire respective des symboles assemblés dans les armoiries de Genève atteste ainsi que des signes ou des images peuvent émigrer d'un milieu religieux dans un autre sans nécessairement perdre,

même à titre temporaire, leur signification antérieure. Réciproquement, lorsque viennent en contact deux symboles qui représentent la même idée ou des idées quelque peu voisines, l'un d'eux finit soit par disparaître graduellement, soit par engendrer un type hybride, en passant par des étapes intermédiaires. Mais, même dans ce dernier cas, les modifications ne sont pas brusques; l'évolution procède par étapes. D'abord *isolement* : Le trigramme encerclé apparaît à l'état isolé sur des monuments genevois au cours du xv^e siècle. Ensuite *juxtaposition* : ainsi les deux faces d'un sol au millésime 1536 portent respectivement l'une la croix avec le trigramme au centre, l'autre l'aigle couronné et la clef, avec la devise *Post Tenebras Lux*. En troisième lieu, *fusion* ou *transmutation* : sur des pièces de 1554, le trigramme entouré du nimbe est inscrit sur la croix à l'entrecroisement des branches. Enfin, *survivance* du type le plus apte ou le plus populaire : Dès 1540 le trigramme encerclé de flammes occupe toute la face des pièces où figurait naguère la croix, l'autre face restante réservée à l'aigle et à la clef, c'est-à-dire aux deux symboles essentiels de la *Civitas Geneva* : « Ordonné, dit une résolution du Conseil citée par M. Demole, que d'ung costé les armes de la ville ils soyent mise, et de l'autre costé soyt mis Jhesus avecque et dans un soleil ». — Remarquons en passant qu'il s'agit bien ici du soleil et même du soleil « païen », suivant l'expression du *Citadin de Genève* (1605) lequel, dans un passage reproduit par Blavignac, proclame que « dans le soleil païen fut, depuis le christianisme, enclos le précieux sang de I H S, le vrai soleil spirituel de notre protecteur ». Il ne restera plus au trigramme qu'à s'installer dans le cimier d'une façon permanente, situation qu'il occupe dès 1558 sur un bas-relief du Collège (mentionné par M. Deonna). — Ainsi s'achève l'évolution des armoiries genevoises.

En réalité, il y a une vie des symboles, — comme il y a une vie des mots et même des idées, — c'est-à-dire que dans leur formation, leurs migrations, leurs transmutations, leur disparition, ils obéissent à des lois dont la recherche intéresse à la fois l'histoire de l'art, la science des religions et la psychologie de l'esprit humain. Toutefois, pour poursuivre cette recherche, grandement facilitée aujourd'hui par l'affluence des matériaux, il importe de ne jamais perdre de vue le lien entre l'évolution des représentations figurées et celle des idées qu'elles représentent aux différentes époques ou dans les dif-

férents milieux. L'emploi de la méthode historique est ici aussi nécessaire que celui de la méthode comparative.

GOBLET D'ALVIELLA.

A Catalogue of the Armenian manuscripts in the British Museum, by Frederick Cornwallis CONYBEARE... to which is appended a **catalogue of Georgian manuscripts in the British Museum** by J. Oliver WARDROP... (London, sold at the British Museum, 1913), in-4°. VIII + 410 pages à 2 colonnes.

Les notices sont copieuses et permettent de se rendre un compte exact du contenu de chaque manuscrit. Après une description sommaire, qui constitue l'état civil du manuscrit, l'auteur donne une analyse détaillée, avec extraits à l'appui, s'il en est besoin. Les mémoriaux (colophons) sont généralement reproduits en entier, et fournissent de la sorte des renseignements souvent fort importants sur des événements contemporains de l'exécution de la copie.

Dans son introduction, M. Conybeare rend hommage à la science du P. Baronian, qui prépara une bonne partie des fiches du catalogue présentement annoncé, et qui eut jadis des démêlés avec la Cour de Rome. Le P. Baronian dut quitter l'église catholique et rentra dans le giron de l'église arménienne nationale, grégorienne. Il mourut *vardapet* de l'église arménienne de Manchester, après avoir commencé le catalogue des manuscrits arméniens de la Bodléienne.

M. Conybeare a pris comme modèle de son catalogue celui du P. Dashian, de Vienne, et il a, d'une manière générale, adopté le système de transcription de ce dernier savant.

Le fonds arménien du British Museum compte 149 numéros, que l'auteur du catalogue répartit ainsi : Nouveau Testament, n° 1-24. Livres d'offices, psautiers, n° 25-28. Liturgies et rituels, n° 29-39. Manrusmunq, n° 40-41. Ordinals, n° 42-45. Hymnaires, n° 46-53. Chants ou cantiques (Gandz), n° 54-57. Canons et troparia, n° 58-60. Prières, calendriers, bréviaires, n° 61-65. Ménologes et martyrologes, n° 66-68. Clefs des fêtes, n° 69-71. Exégèse biblique, homélies et théologie patristique, n° 73-86. Hagiographie et apocryphes,

n° 87-94. Logique, n° 95. Œuvres d'un caractère religieux, philosophique et moral, n° 96-103. Bulles (Kondak), n° 104. Poèmes, récits et apologues, n° 105-115. Œuvres historiques et géographiques, n° 116-124. Grammaire et lexicographie, n° 125-133. Astronomie, astrologie, médecine et magie, n° 134-142. Divers et papiers, n° 143-149.

Le contenu, on le voit, est varié; et si le nombre des manuscrits ne se chiffre pas par milliers comme à Etchmiadzin, à Venise ou à Jérusalem, à tout le moins cette collection a-t-elle l'avantage de présenter des manuscrits appartenant aux différentes branches de l'activité humaine.

Il n'y a pas de manuscrits de l'Ancien Testament, ce qui n'est pas pour nous surprendre; mais M. Conybeare a pris la peine de dresser, en tête du volume, une liste de fragments de l'Écriture renfermés dans les manuscrits qu'il analyse.

On signalera, comme particulièrement intéressant pour la science des religions, le n° 123 qui constitue un véritable dictionnaire de termes religieux et philosophiques.

On relèvera très peu d'erreurs. Signalons les suivantes. Le n° 122 est donné comme « a collection of tracts written in French by the Abbé Shahan Villefroy, an Armenian domiciled in France, during the years 1690-1770 ». On a manifestement mélangé les fiches de l'abbé Villefroy et celles de Chahan de Cirbied. Par contre, la notice du n° 146 est exacte, tandis qu'à l'index, p. 391, on retrouve de nouveau le rappel : « Villefroy, abbé Shahan... ».

La notice du n° 149 donne le renseignement suivant : « This contains numerous tracts attributed by Baronian to Shahan Cirbied, Professor of Armenian in the College de France from the year 1811 ». Le P. Baronian avait peut-être raison d'attribuer ces écrits à Chahan de Cirbied, mais celui-ci ne fut jamais professeur au Collège de France. Il fut le premier professeur d'arménien à l'École des langues orientales vivantes.

M. Conybeare porte sous la rubrique Zarmanazan, une histoire légendaire qui est plus généralement connue, je crois, dans la littérature arménienne, sous le titre de : Histoire de Farmani Asman.

Mais ce sont des vétilles qui n'enlèvent rien à la haute valeur scientifique du catalogue dressé par les soins de l'éminent arméniste qu'est M. Conybeare.

Le fonds géorgien renferme six manuscrits, se répartissant ainsi : N° 1 : Vies de saints ; n° 2 : Hymnaire ; n° 3 : Palimpseste avec caractères hébraïques ; n° 4 : Livre de prières ; n° 5 : Psaumes ; n° 6 : *Moucha*, ou journal manuscrit mensuel du parti révolutionnaire socialiste géorgien.

Frédéric MACLER.

RENÉ BASSET, doyen de la Faculté des Lettres d'Alger, Correspondant de l'Institut. **Mélanges africains et orientaux**. Paris, Jean Maisonneuve et fils, 1915, in-8°, 390 p.

M. Basset a eu l'heureuse idée de réunir en un volume maniable et facile à consulter divers articles épars dans différents périodiques et autres publications, que l'on n'a pas toujours sous la main.

L'ensemble est important ; mais il est des notices qui intéressent plus directement la science des religions. Il convient de citer plus particulièrement *l'Islam*, *Deux philosophes arabes* (Avicenne et Gazali), les *Nosairis* à propos de l'importante étude de M. Dussaud sur l'histoire et la religion des Nosairis. On ne lira pas sans intérêt la critique judicieuse intitulée : *la reine de Saba*.

Le chapitre XIV est un des plus intéressants. Il est extrait du fascicule IV des *Apocryphes éthiopiens* et a trait aux histoires légendaires de S. Tertag et de S. Sousnyos. Comme l'a parfaitement identifié M. Basset, Tertag n'est autre que le roi arménien Tiridate le Grand. Tiridate se dit en arménien *Trdat*, que l'on transcrit, en arménien occidental : *Drtad*. Dans l'ancienne écriture arménienne (*erkathagir*), et même en bolorgir, les lettres *g* et *d* se ressemblent au point d'être fréquemment prises l'une pour l'autre. La lecture Trtag fait supposer que le scribe (éthiopien ?) a confondu *g* et *d*. Il serait intéressant de rechercher si une pareille confusion peut se produire dans l'alphabet éthiopien. Et voilà comment le ménologe éthiopien est enrichi d'une nouvelle vie de saint.

On n'en est pas à une lettre près lorsqu'il s'agit d'inventer un saint et d'écrire son histoire.

F. M.

GABRIEL MILLET. — Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux **xiv^e**, **xv^e** et **xvi^e** siècles, d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos... Dessins de Sophie Millet. 670 gravures dans le texte et hors texte. Paris, Fontemoing et C^{ie}, E. de Boccard, successeur, 1916, in-8°, **LXIV + 809 p.** [forme le fascicule 109 de la Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome.]

Si l'on fait abstraction de la valeur artistique de ce beau volume, on rentre tout naturellement dans le cadre de l'histoire des religions. En tant qu'expression de la pensée religieuse, l'iconographie est une langue ; elle est donc une œuvre collective au même titre que certaines œuvres littéraires.

Il convient dès lors d'appliquer à cette nouvelle discipline la méthode philologique ; et par cette méthode, on étudie un fait religieux, l'iconographie étant considérée comme un produit de la pensée religieuse.

Le savant professeur distingue les types iconographiques et les cycles narratifs.

Les types iconographiques représentent les faits essentiels ; ils sont étudiés dans leur entier développement, comme une manifestation de la pensée religieuse.

Les cycles narratifs sont des récits qui suivent de près l'histoire évangélique, patrimoine commun de l'Église. Ils vont en se reproduisant et en se répétant au cours des âges, subissant cependant, de la part des imagiers, quelques additions, quelques modifications, suivant le goût de l'artiste, suivant aussi les influences qu'ils reçoivent des commentaires symboliques ou des homélies exégétiques. En un mot, ils abrègent et ils compilent.

L'auteur relève la relation étroite qui existe entre l'exégèse syrienne de Jean Chrysostome et l'iconographie. L'image est un mode d'enseignement qui fit fortune dès le **v^e** siècle, et qui est une des façons les plus pratiques de rendre tangibles aux esprits l'explication de la pensée religieuse.

On lira avec un vif intérêt le chapitre relatif aux homélies dramatiques et intitulé « Le drame sacré » (p. 610 et suiv.). C'est une manière d'histoire religieuse.

L'iconographie narrative prend d'autant plus d'importance que l'Orient ignore les *mystères* de l'Occident médiéval; et dès le ^{vi}^e siècle, sous l'influence des grands docteurs de l'Église, s'est formé un cycle narratif qui subsiste, à l'état sporadique, à travers tout le moyen âge.

Le ^{xiv}^e siècle possédait encore les vieux modèles et on a retrouvé dans d'anciens manuscrits les types dont il s'est inspiré. « Même au cours du ^{xiv}^e siècle, quand le drame de la Passion se développe, en Allemagne et en Italie, il reste si loin de la peinture qu'on ne pourrait sans paradoxe lui attribuer le mérite d'avoir frayé la voie... Il put enrichir le cycle narratif conçu d'après l'Évangile, il ne l'a point créé » (p. 623).

M. Millet étudie l'influence des idées religieuses sur l'iconographie, puis l'influence du rite sur la constitution des cycles, fêtes mises à part, miracles mis à part. Il analyse ensuite le cycle liturgique et l'ordre des péricopes; on sait, en effet, que les églises sont illustrées d'après certains manuels conçus soit d'après le calendrier liturgique, soit d'après les éditions des livres liturgiques. A propos des miracles, l'auteur signale la très grande influence exercée par les sermonnaires sur le choix des images, en particulier par Jean Chrysostome.

La conclusion est capitale; on en extraira ces lignes, ce qui ne dispensera pas le lecteur de se reporter à l'ouvrage lui-même. « Pour mieux comprendre l'iconographie byzantine du ^{xiv}^e siècle, nous avons cru devoir remonter aux origines de l'art chrétien. Nous y avons trouvé deux traditions en présence, l'une idéaliste, l'autre réaliste, l'une hellénistique, l'autre orientale. Byzance, dans une large mesure, suit la première. L'Orient reste fidèle à lui-même. Par la Palestine, il a beaucoup fourni aux Latins...

« Ces influences s'exercent à des degrés divers suivant les régions. Nous distinguerons deux écoles. Les Slaves et les Macédoniens doivent sans doute beaucoup à Byzance : Gradac par exemple touche à Kahrié-Djami... Mais l'Orient leur a légué les frises, les cycles liturgiques, certains motifs particuliers, surtout il leur a fait partager son goût pour les apocryphes, son sentiment réaliste et dramatique... ».

L'ouvrage, dont l'impression fut longue, contient une liste d'additions et de corrections assez développée. La chose se comprend

d'autant mieux que l'impression, commencée avant la guerre, fut retardée de ce chef; un répertoire des monuments, des tableaux et des icones, des miniatures, de la sculpture et des arts mineurs, des manuels de peintres, des noms d'artistes, etc., rend le livre tout à fait maniable.

On saura gré à M. Millet d'avoir su prendre patience, lorsque l'on considère le monument grandiose qu'il vient de mettre sur pied.

F. M.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

EMMANUEL PETAVEL-OLLIFF (1836-1910). Souvenirs et mélanges, publiés par quelques amis. Préface de Benjamin Vallotton. — Lausanne, Payot, 1913, in-8, xiv-414 pages ; orné d'un portrait et d'une gravure ; prix : 4 francs. — Ce livre est un monument élevé à la mémoire d'un pasteur évangélique suisse, aussi ardent que loyal, préoccupé d'accorder « la Parole de Dieu » avec les conclusions des sciences. Cette tentative le conduisit à nombre d'idées personnelles. Celle qui lui tint le plus à cœur fut une théorie d'immortalité facultative, le « conditionalisme ».

L'ouvrage se compose d'une biographie (172 pages) écrite par un professeur de théologie à l'université de Lausanne : M. Henri Narbel ; de mélanges de Petavel, qui permettent de se faire directement une idée de sa pensée et de ses méthodes (126 pages) ; de lettres diverses (56 pages) : d'une bibliographie (34 pages) et d'excellentes tables. Le tout forme une intéressante contribution à l'histoire du mouvement théologique à cette époque. Petavel ne le voyait pas sous un jour très brillant. Il écrivait, le 28 février 1888 : « Je souffre du manque de loyauté de la plupart des théologiens de langue française ». Et, le 11 juillet 1901 : « Je reste préoccupé de l'état languissant de la théologie de langue française en particulier... La situation de l'évangélisme paraît intenable, pour ne pas dire ridicule ».

A. HOUTIN.

Histoire d'une conversion. Correspondance de M. l'abbé Frémont avec une protestante. 1883-1884. — Paris, BLOUD et GAY. 1914, in-12, xxv-335 pages ; prix : 3 fr. 50. — L'abbé Frémont conquiert une certaine notoriété grâce à ses conférences de Saint-Ambroise et de Saint-Philippe-du-Roule. Son éloquence était d'un genre particulier : « Chateaubriand, M^{me} de Staël, Lamartine, Victor Hugo, Jean-Jacques, Bernardin, Lacordaire : hommes de style différent et de foi inégale » firent « éclore » son âme à seize ans (page 281). Plus tard, il prit pour modèle Gambetta. Naturellement, il voulut se présenter à la députation et il posa sa candidature à l'Académie française. Pour devenir immortel, il comptait surtout sur un poème intitulé : *L'épopée de la grande Nation*, poème duquel, disait-il, « les vingt-cinq chants sont consacrés à célébrer l'action de la justice de Dieu, dans le cours des événements tragiques qui se sont déroulés, en France et en Europe, à partir du 5 mai 1789, ouverture des Etats généraux, à Versailles, jusqu'au 5 mai 1821, mort de Napoléon à Sainte-Hélène ».

En 1883-84, M. Frémont crut convertir au catholicisme une protestante. La dame écrivait bien. M. Frémont réunit, pour la postérité, les lettres qu'ils avaient échangées, prépara leur publication et en rédigea, dès 1886, la préface. Exécutant « la volonté formelle de l'éminent prédicateur », ses éditeurs nous ont donné ce dossier. La mémoire du convertisseur et l'apologétique y ont-elles gagné ?

Dès sa première lettre, M. Frémont se peint tout entier : « La divine Providence, dit-il, m'a fait capable de tout entendre, et j'abhorre la présomption ». Après six mois de correspondance, il signe « votre ami respectueux et sincère » ; au septième mois, il dit « votre ami » tout court. Il fait des confidences, très candides assurément, et parle volontiers de ses succès oratoires. Sa lettre du 7 mars 1884 mériterait d'être reproduite entièrement. En voici au moins quelques lignes : « La grande image de Dieu planant sur cette assemblée lui donna, vers la fin de mon discours, un aspect sublime qui me mit hors de moi. Mes frères dans le sacerdoce se sont empressés de venir m'embrasser à la sacristie et de me féliciter d'un pareil succès. Moi, Madame, je *félicitais* les âmes généreuses et saintes dont les prières m'ont obtenu une *couronne* si belle. Quelle couronne que celle de trois mille âmes immortelles qui étaient là et que plus d'une fois, *je l'ai senti*, j'ai mises directement face à face avec l'inénarrable et rayonnante pensée de Dieu ! » (Les mots soulignés le sont par M. Frémont).

La correspondante du convertisseur est bien plus intéressante, plus distinguée et plus fine que lui. Mais, est-ce bien lui qui l'a convertie ? Lorsqu'elle le rencontra, elle ne lisait, depuis plusieurs années, que des auteurs catholiques : Pascal, Fénelon, Gratry, Dupanloup, Perreyve. Elle était déjà gagnée de cœur au catholicisme. Pour achever de la conquérir, M. Frémont lui fit lire deux ouvrages qu'il déclare « hors ligne » : les *Études philosophiques sur le christianisme*, par Auguste Nicolas, et *Le Christianisme et les temps présents*, par l'abbé Bougaud. Ce sont des livres dénués de tout esprit critique, mais ils valent encore mieux que le grand ouvrage dont M. Frémont annonçait la confection à sa Philothée : « J'aspire à laisser à l'Église de France un travail que j'intitulerai : *Des principes ou Essai scientifique sur le problème des destinées humaines*... Dix volumes et bien plus peut-être. » (La mort a brisé au onzième cette plume féconde.)

De la solidité des bases historiques du christianisme ou des fondements des prétentions diverses du catholicisme et du protestantisme, il est naturellement peu question dans tout cela. La correspondante est une âme désemparée qui demande à être consolée et soutenue par de fortes affirmations. Elle était destinée à entrer dans le giron, tôt ou tard, et l'abbé Frémont l'y amena d'autant plus facilement que lui, « abhorrant la présomption », ne doutait de rien.

A. HOUTIN.

A. SETH PRINGLE-PATTISON. — **The Idea of God in the Light of Recent Philosophy.** — The Gifford Lectures delivered in the University of Aberdeen in the years 1912 and 1913. Oxford, Clarendon Press, in 8, 1917; xvi-424 p.; 12 sh. 6 d. — L'auteur étudie son sujet depuis Hume et Kant jusqu'à M. Bergson. Son érudition est vaste, solide, exempte de tout pédantisme ; son style est toujours élégant, agréable, volontiers poétique. Il aime les vieilles formules, les vieilles images, les vieux symboles. Un lecteur français désirerait plus de netteté et de précision, bien qu'après tout tels et tels philosophes français à la mode n'en aient pas davantage. La conception de Dieu à laquelle l'auteur semble aboutir n'est pas celle d'un « Créateur préexistant », mais celle d'un « éternel Rédempteur du monde » qui vit dans un don perpétuel de soi-même, partage la vie de ses créatures finies, portant en elles et avec elles tout le fardeau de leurs imperfections, de leurs fautes, de leurs chagrins et des souffrances sans lesquelles elles ne peuvent devenir parfaites...

A. HOUTIN.

E.-H. DAVENPORT. — **The False Decretals.** — Oxford, Blackwell, 1916, in-12, xxiv-111 p.; 4 sh. 6. — Thèse qui a remporté un prix au concours. L'auteur l'a publiée, parce que, dit-il, il n'y a pas, en anglais, de bon résumé sur la question. Il reconnaît d'ailleurs qu'il n'a pas épuisé le sujet. Espérons qu'il pourra le reprendre, comme il le dit, en des temps meilleurs. Il connaît bien les documents et les faits, mais il les traite quelquefois en dilettante, se laissant séduire par certaines théories nouvelles et certaines expressions distinguées, artistiques, subtiles, qui montrent plus d'ingéniosité que de rigueur.

A. HOUTIN.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

LES DATES DES PROPHÉTIES D'ÉZÉCHIEL

Il nous a paru utile d'étudier d'ensemble les dates qu'Ezéchiél a inscrites en tête de quelques-unes de ses prophéties, non seulement pour essayer de lever les difficultés qui résistent encore aux efforts des exégètes, mais aussi pour en tirer quelque lumière sur les procédés rédactionnels du prophète et les événements historiques auxquels il fait allusion.

Ezéchiél a pris soin de dater treize — peut-être quatorze, comme nous pensons l'établir — de ses prophéties suivant un mode constant : les dates partent de l'année qui a suivi le premier exil (597), celui qui amena la déportation du roi Jéconias, d'Ezéchiél et des notables de Juda. Ce système ne diffère pas de celui employé de longue date en Israël et en Juda, qui consistait à dater les événements d'après les années de règne du roi. En effet, le prophète explique qu'il compte d'après les années « de l'exil du roi Jéconias¹. » Or, comme l'a remarqué Smend, pour Ezéchiél, la dynastie nationale s'est effondrée; Sédécias ne compte pas; un interrègne a commencé². Toutefois, les onze premières années de l'exil concordent avec les années du roi Sédécias. Nous examinerons les diverses dates dans l'ordre chronologique, sauf pour la date qui figure en tête du chapitre I, car la discussion qu'elle réclame viendra plus utilement quand le système du prophète nous sera apparu dans toute sa rigueur. Nous donnons le texte hébraïque des dates tel qu'on doit le lire; cela nous permettra, pour le choix des leçons, de faire intervenir des considérations paléographiques que les exégètes ont complètement négligées.

1) Ezéchiél, I, 2; cf. XXXIII, 21, et XL, 1.

2) Smend, *Der Prophet Ezechiel*, 2^e édit. (1880), p. 6.

Chap. VIII, 1 : וַיְהִי בַשָּׁנָה הַשְּׁשִׁית בַּשָּׁנָה הַחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ

« Dans la sixième année, le cinq du sixième mois », ce qui correspond à septembre 591.

Les LXX portent le cinquième mois au lieu du sixième et l'on tient cette leçon pour plus ancienne. Voici par quel raisonnement. D'après les LXX, Ezéchiel doit porter pendant 190 jours — valant pour autant d'années — l'iniquité d'Israël¹. Si les massorètes disent 390 jours, ce serait à la suite d'une erreur de copiste ou d'un remaniement. Mais, ces 390 jours ajoutés aux sept jours de III, 16 ($390 + 7$) ne peuvent trouver place entre I, 2 et VIII, 1, dont l'intervalle ne comporte que $354 + 30 = 384$ jours. Comme il ne s'en manquait que de quelques jours, il a suffi de changer le cinquième mois en sixième, et ainsi auraient fait les massorètes².

Ce raisonnement repose sur l'hypothèse que le mois de I, 2 doit être le même que celui de I, 1. Or, nous verrons ci-après combien c'est peu vraisemblable : la disparition du chiffre du mois dans I, 2 doit avoir été entraînée précisément par sa discordance avec celui du mois de I, 1. Mais on peut prétendre que le changement en 390 est postérieur au remaniement de ces versets 1 et 2.

Le raisonnement de Smend et Bertholet n'en paraît pas plus acceptable, car on ne s'explique pas pourquoi les massorètes auraient converti le chiffre de 190 en 390 dans IV, 5 et 9, tandis qu'on voit fort bien ce qui a amené la correction de 390 en 190 : par là, on retombait à quelques années près. — il ne s'agit en tout ceci que de chiffres ronds — sur un chiffre historique, celui qui sépare la chute du royaume d'Israël (722) du décret de Cyrus (538) mettant fin à l'exil.

Pour indiquer que les événements n'étaient pas imminents, les prophètes donnaient des indications par cycles. Isaïe, Jérémie, Zacharie utilisent le cycle de soixante-dix ans. Quant à

1) Ezéchiel, IV, 5 et 9.

2) Smend, o. c., p. 49 ; Bertholet, *Das Buch Hesekiel*, p. 44.

Ezéchiél, il fixe au cycle de quarante ans l'épreuve de Juda'. On n'a pas remarqué que le chiffre de 390 se compose (en chiffre rond) du nombre de jours d'une année plus du cycle de quarante. D'autre part, puisqu'il reste à courir quarante ans d'exil, aussi bien pour Israël que pour Juda, le supplément de 350 jours (valant des années), qui est imposé comme pénitence à Ezéchiél pour l'iniquité d'Israël, correspond *grosso modo* à la vie du royaume d'Israël depuis la séparation des deux royaumes et l'abandon par Jéroboam du sanctuaire de Jérusalem.

Nous tenons donc pour la bonne leçon, le chiffre de 390 des massorètes¹ dans IV, 5 et 9. Quant à décider si dans VIII, 1, il faut lire le cinquième mois avec les LXX ou le sixième avec les massorètes, nous ne pourrions en juger que si I, 2 avait conservé le chiffre du mois, car on pourrait alors calculer si 397 jours ($390 + 7$) séparent au moins ces deux dates. En tout cas, l'erreur, de quelque côté qu'elle provienne, n'est nullement le fait des combinaisons imaginées par Smend, et adoptées à sa suite par Bertholet; elle résulte d'une distraction de copiste entraînée soit par le chiffre six de l'année, soit par le chiffre cinq du jour. Notons que la date inscrite en tête du chapitre VIII d'Ezéchiél ne vaut pas seulement pour ce chapitre, mais pour le groupe VIII-XI. Le prophète est encore sous l'impression de la vision du chapitre I; mais, cette fois, il est transporté à Jérusalem où se déroulent devant ses yeux les cultes étrangers empruntés à l'Égypte comme à la Babylonie.

XX, 1 : יהי בשנה השביעית בחמשי בעשור לחדש

« Dans la septième année, le dix du cinquième mois. » La parole de Yahvé est adressée au prophète, en août 590, à l'occa-

1) Voir ci-après, *ad* Ezéch., XXIX, 1.

2) Cela nous montre que la pénitence imposée à Ezéchiél est tout à fait imaginaire. Déjà avec les 190 jours, elle était peu vraisemblable, mais elle gardait des partisans; cf. L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*, I, p. 522.

sion d'une consultation demandée par quelques anciens du peuple. On ne dit pas à quel propos; mais les chapitres XX-XXII forment un ensemble et l'on peut soupçonner qu'il s'agit de la campagne contre Jérusalem projetée par le roi de Babylone.

Ezéchiél nous montre le monarque consultant le sort par les flèches pour savoir s'il marchera contre Juda ou contre Ammon, interrogeant les idoles, faisant examiner le foie des victimes. Finalement, de sa main droite, il tire le sort : « Jérusalem »¹. Ces détails sont vraisemblables et nous inclinons à les tenir pour historiques. Une preuve que les Ammonites s'étaient révoltés, résulte du fait qu'après la chute de Jérusalem, Gedalia, le gouverneur installé par les Babyloniens, est assassiné à l'instigation du roi des Ammonites².

La Judée ne fut envahie que la neuvième année du règne de Sédécias, et le siège mis devant Jérusalem le dix du dixième mois de cette même année, soit en janvier 587³. Si l'on tient compte que l'armée babylonienne dut employer la huitième année de Sédécias à prendre ses quartiers à Ribla, il est vraisemblable que les préparatifs durent commencer dès la septième. On conçoit l'émotion des exilés, lorsqu'ils connurent la décision du roi de Babylone : il n'en fallait pas moins pour pousser les anciens du peuple à consulter celui qu'ils appelaient non sans dédain « le conteur de paraboles »⁴. Ezéchiél, bien placé pour en juger, ne pouvait douter que la puissante armée réunie par Nabuchodonosor infligerait à Jérusalem un sort pire qu'en 597.

ויהי... בשנה התשיעית בחדש העשירי בעשור לחדש : XXIV, 1

« Dans la neuvième année, le dixième jour du dixième mois ». Soit en janvier 587. Cette date est mémorable et

1) Ezéchiél, XXI, 26-27.

2) Jérémie, XL, 14.

3) II Rois, xxv, 1 ; cf. Ezéchiél, XXIV, 1.

4) Ezéchiél, XXI, 5.

l'on conçoit l'insistance du prophète : « O homme, fait-il dire à la divinité, note bien ce jour : aujourd'hui même, le roi de Babylone met le siège devant Jérusalem ' ». L'accord de cette date avec celle du livre des Rois est remarquable : la neuvième année du règne de Sédécias, le dix du dixième mois, l'armée babylonienne campa sous les murs de la ville '.

Si l'on admet que l'inspiration divine révéla à Ezéchiel l'arrivée de l'ennemi devant Jérusalem au moment même où elle se produisit, toute difficulté est levée. Pour ceux que ne satisfait pas ce processus miraculeux, il s'agit d'expliquer l'artifice rédactionnel qui a amené cette concordance. On peut songer à une prophétie *post eventum*. Mais nous penchons plutôt à admettre qu'Ezéchiel, lorsque la nouvelle du siège lui parvint, a noté la date exacte en tête d'une de ses prophéties rédigées vers ce temps. Il suffit, en effet, de jeter les yeux sur le texte pour reconnaître que les versets 1-2 du chap. XXIV ne se relient en rien à la parabole qui suit. Cette parabole de la marmite vise la prise de Jérusalem et non le début du siège. Il en est de même du récit, où, en manière de symbole, on nous montre le prophète évitant de prendre le deuil à la mort de sa femme '.

Le même procédé de notation après coup se marque dans les versets 24-27 qui terminent ce chapitre. Il y est annoncé qu'un fuyard avertira Ezéchiel de la chute de la ville et cela dans des termes trop précis et qui dépendent trop visiblement de XXXIII, 21 pour ne pas avoir été rédigés en même temps. On relate, également d'après XXXIII, 22, le mutisme que Dieu aurait imposé au prophète depuis le premier jour du siège.

1) Ezéchiel, XXIV, 2, en corrigeant d'après l'édition de Kittel.

2) II Rois, xxv, 1 ; Jérémie, XXXIX, 1. On sait par Zacharie, VIII, 19, que ce jour devint jour de jeûne, comme d'ailleurs le jour où fut ouverte la première brèche (quatrième mois) et celui où les Chaldéens prirent définitivement la ville (cinquième mois).

3) Il se peut que le prophète ait réellement perdu sa femme juste à ce moment ; mais ce que nous savons de son imagination et de ses procédés rédactionnels ne permet pas d'écarter l'artifice littéraire.

Du fait que ces mentions ont été inscrites après coup, il s'ensuit qu'elles ont une valeur particulière pour l'historien qui est autorisé à les utiliser. Ainsi, comme les dates des prophéties XXIX, 1-16; XXX, 20-26 et XXXI tombent pendant la période de mutisme, nous en concluerons qu'elles ne marquent pas la date des prophéties elles-mêmes, mais celle des événements qu'elles visent.

Ce procédé rédactionnel serait qualifié à notre époque de supercherie; il répond au besoin qu'éprouvent tel écrivain ou tel orateur de reprendre d'anciennes conclusions, pour démontrer que les événements les ont vérifiées. Ces conclusions tirent ainsi des événements une précision nouvelle. La bonne foi d'Ezéchiél ne saurait être mise en doute car nous aurons l'occasion, à propos de ses prophéties sur Tyr, d'en relever un exemple mémorable.

XXIX, 1 : בשנה העשרית בעשרי בשנים עשר לחדש

« Dans la dixième année¹, le douze du dixième mois. » La prophétie (v. 1-16) ainsi datée de janvier 586 vise l'Égypte à laquelle on prédit qu'elle restera déserte pendant quarante ans. Nous retrouvons l'emploi par Ezéchiél du cycle accoutumé.

Ezéchiél avait, probablement dès le début de la campagne, exposé dans son chap. XVII ses vues sur la politique égyptienne qui tenta Sédécias et le décida à se révolter contre Babylone. Ici, l'Égypte s'attire les imprécations du prophète à l'occasion du secours qu'elle envoyait au roi de Juda. On sait par Jérémie que cette intervention obligea l'armée babylonienne à lever le siège de Jérusalem². Cela rendit une telle confiance au gouver-

1) Les LXX portent la douzième année qui serait une correction faite pour conserver la progression dans la chronologie des chapitres à la suite de XXVI, 1, d'après Bertholet, *o. c.*, p. 151-152.

2) Jérémie, XXXVII, 5-9; 11. Ce chapitre paraît en mauvais état. Les v. 1-2 ne sont pas à leur place et l'incident de la consultation demandée par Sédécias à Jérémie est raconté deux fois.

nement judéen qu'il n'hésita pas à révoquer la libération des esclaves consentie au moment du danger¹. Nous indiquons ci-après la signification de la date de XXIX, 1.

XXX, 20 : ויהי באחת עשרה שנה בראשון בשבעה לחדש

« Dans la onzième année, le sept du premier mois. » Cette prophétie (v. 20-26), d'avril 586, note l'échec du Pharaon : « O homme, j'ai brisé le bras de Pharaon, roi d'Égypte... Je briserai ses bras, et celui qui est valide et celui qui est fracturé : je ferai tomber l'épée de sa main ». Comme le dit Maspero, il ne résulte pas de Jérémie, XXXVII, 7, qu'il y eut défaite ni même bataille. Les armées en présence l'une de l'autre, Apriès se serait retiré et l'armée babylonienne, ne se souciant pas de le talonner, aurait repris le siège de Jérusalem². Mais ce n'était pas pour assouvir les rancunes d'Ezéchiél contre l'Égypte et nous le verrons réitérer peu après ses menaces contre ce pays.

Déjà, Hitzig et Smend ont pensé que l'intervention égyptienne doit se placer entre les deux dates de XXIX, 1 et de XXX, 20, c'est-à-dire entre janvier et avril 586. Cette hypothèse résulte pour nous de la remarque, faite plus haut, que ces prophéties tombent pendant le temps de mutisme qu'Ezéchiél dit s'être imposé. Nous voyons là l'aveu fait par le prophète lui-même que ces prophéties ont été composées et datées après coup. Cette conclusion est vérifiée par le fait que les dates ainsi obtenues placent la campagne égyptienne, campagne qui semble avoir tourné court, précisément dans la saison où les armées avaient coutume de se mettre en marche³.

1) Dans le passage Jérémie, XXXIV, 8-22, qui relate ces incidents du siège, il n'y a d'authentique que les versets 8-11 et 22 qui, d'ailleurs, se font suite. Quant aux v. 12-21, ils constituent une insertion tardive dans laquelle un auteur postexilique fait une allusion, qui n'est pas en situation, à l'année du jubilé et imagine une réplique, qui détonne, du sacrifice de Genèse, XV, 9-10.

2) Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient classique*, III, p. 544.

3) Cette observation suffit à écarter le scepticisme dont Bertholet, *o. c.*, p. 159, fait montre : « Da indessen diese Voraussetzung höchst fraglich, ja

XXXI, 1 : ויהי באחת עשרה שנה בשלושי באחד לחדש

« Dans la onzième année, le premier du troisième mois. » Soit juin 586. Nous avons dit qu'Ezéchiel ne pouvait admettre que l'armée babylonienne ne cherchât pas à châtier l'Égypte, cause de la révolte de Juda. Peut-être se flattait-il d'y pousser par les prophéties qu'il réitère sur le sujet en cette même année.

XXXIII, 21 : ויהי ב[ע]שתי עשרה שנה בעשירי בחמשה לחדש

« Dans la [onzième] année, le cinq du dixième mois. » Le texte ajoute : « à dater de notre exil », c'est-à-dire janvier 585. On s'accorde à corriger la douzième année du texte massorétique en la onzième d'après la version syriaque et quelques manuscrits hébraïques et grecs. Voici les raisons de cette correction qui s'imposerait même si des témoins du texte n'y invitaient.

Ezéchiel raconte qu'à cette date un fuyard arriva de Jérusalem, en disant : « La ville est prise ! » Or, la première brèche fut ouverte le neuf du quatrième mois¹, et les Chaldéens, leur chef Nebozaradan en tête, entrèrent dans la ville le sept du cinquième mois². La leçon massorétique, portant la douzième année, obligerait à admettre que le fuyard mit dix-sept mois à faire le voyage, ce qui n'est pas acceptable. La correction offre déjà un délai trop grand de cinq mois qui, cependant, peut s'expliquer.

L'événement a certainement été connu en Babylonie avant ce terme ; mais ce que note Ezéchiel, c'est la venue d'un compatriote, témoin oculaire des faits, qui lui narre non seulement les circonstances qui ont amené la chute de la ville, mais aussi les troubles qui ont suivi. Ezéchiel sait ainsi que les

geradezu unwahrscheinlich ist, so halten wir einen solchen Versuch für aussichtslos ».

1) II Rois, xxv, 3 ; Jérémie, XXXIX, 2. Par un double *lapsus* du même ordre que celui des copistes juifs, relevé plus haut à propos d'Ex., VIII, 1, Maspero, *Hist. anc.*, III, p. 545 écrit : « la onzième année de Zédékias, le onzième mois, et le quatrième jour du mois ». au lieu de « la onzième année, le neuf du quatrième mois ».

2) II Rois, xxv, 8.

Babyloniens ont laissé sur place une partie de la population à laquelle ils ont attribué les terres¹. Il prédit les pires malheurs à ces nouveaux possesseurs comme à tous ceux qui sont restés en Judée et qu'il appelle avec mépris « les habitants de ces ruines sur le sol d'Israël ». A certaines invectives, il semble que la situation qu'il envisage soit celle créée à la suite du meurtre de Gedalia. En tout cas, le fuyard avait séjourné en Palestine quelque temps après la chute de Jérusalem et cela explique son arrivée en Babylonie, cinq mois seulement après cet événement.

Le moment, où toutes ces nouvelles se répandirent, marque un revirement des exilés en faveur d'Ezéchiél. Le prophète trace un curieux tableau de cette disposition d'esprit si nouvelle pour lui. Il nous montre les exilés se concertant à son sujet près des murailles et sur le pas de leur porte, s'approchant pour l'écouter, lui témoignant même des sentiments d'amitié qui ne le touchent pas. Il triomphe sans pitié de l'effondrement de Juda : « Aussi quand cela arrivera, et voici que cela arrive, ils sauront qu'il y avait un prophète parmi eux² ».

XXVI, 1 : ויהי בעשתי עשרה שנה באחד לחדש

« Dans la onzième année, le premier du mois. » Cette date est incomplète. Après le mot « année », il manque le chiffre du mois. La prophétie qui porte cette date annonce la destruction de Tyr par Nabuchodonosor et envisage cet événement comme un châtement, envoyé par Yahvé, pour punir l'altière cité de la joie qu'elle manifesta de la destruction de Jérusalem : « Ah ! se serait-elle écriée, elle est brisée, celle qui était la porte des nations ! Mon tour est venu³ : je vais être comblée, puisqu'elle est ruinée⁴ ».

1) Le fait est rapporté par Jérémie, XXXIX, 10 et explique Ezéchiél, XXXIII, 24 et suiv.

2) Ezéchiél, XXXIII, 21-33.

3) D'avoir la première place.

4) Ezéchiél, XXVI, 2.

On ne peut douter qu'il ne s'agisse de la chute de Jérusalem survenue la onzième année de l'exil ou, c'est tout comme, du roi Sédécias¹. Comme Ezéchiel relate l'arrivée du fuyard le cinq du dixième mois, on en conclut souvent que le mois dans XXVI, 1, ne peut être que le onzième ou le douzième. Mais, d'une part, nous avons vu que la nouvelle même de la chute de Jérusalem est certainement parvenue plus tôt en Babylonie. D'autre part, nous devons tenir compte du procédé par lequel Ezéchiel ne craignait pas de dater après coup ses prophéties et leur attribuait la date de l'événement. On a donc le choix depuis le sixième mois jusqu'au douzième et l'on peut conclure que le siège de Tyr dut commencer entre septembre 586 et mars 585.

Il n'y a pas lieu de s'arrêter à la leçon du *Codex alexandrinus* qui porte le premier mois. Cette leçon est inacceptable; elle nous montre seulement que certains traducteurs ont interprété l'expression incomplète « du mois » sur le modèle de l'expression « en l'année de tel roi », qui signifie « en la première année de tel roi ». Nous trouverons plus loin un autre exemple de cette interprétation.

XXXII, 1 : ויהי ב[ע]שתי עשרה שנה בשני-עשר חדש באחד לחדש

« Dans la [onzième] année, le premier du douzième mois ». Cette date offre une incertitude que Saint-Jérôme signale déjà dans son commentaire : « in multis autem exemplaribus juxta LXX duodecimus annus et mensis decimus ponitur; juxta ceteros autem interpretes decimus annus et duodecimus mensis ». Le texte massorétique porte la douzième année, mais nous adoptons la leçon de la version syriaque et du *Codex alexandrinus*. Bertholet voit à cette solution l'avantage de ne pas rompre la suite chronologique des prophéties contre l'Egypte².

1) Voir cependant L. Gautier, *Introduction*, I, p. 531 qui suppose une allusion à la défaite de 597. Toute la pensée d'Ezéchiel devait être tendue vers les événements du jour, autrement tragiques que ceux antérieurs de onze ans.

2) Bertholet, *o. c.*, p. 164.

A vrai dire la douzième année ne change pas la suite chronologique : XXIX, 1 ; XXX, 20 ; XXXI, 1 ; XXXII, 1 et XXXII, 17. En somme, la version syriaque a lu בעשתי et les massorètes בשתי. Paléographiquement, on comprend mieux la chute du 'ain que son insertion.

XXXII, 17 : ויהי ב[ע]שתי עשרה שנה [בשני-עשר חודש] בחמשה עשר לחדש

« Dans la [onzième] année, le quinze du [douzième] mois. » Ici aussi nous suivons la leçon de la version syriaque; les massorètes ont lu la douzième année. Les deux prophéties du chap. XXXII sont liées l'une à l'autre : *gina* ou lamentation sur le Pharaon (v. 1-16) et *gina* sur l'Égypte (v. 17-32). Aussi admet-on généralement qu'il faut restituer, dans XXXII, 17, le douzième mois. Paléographiquement on s'explique que le chiffre douze soit tombé par suite de la similitude des graphies שנה et שני. Les LXX ont déjà eu sous les yeux le même texte que les massorètes et, d'après le système que nous avons signalé ci-dessus, ils ont interprété le « premier mois ».

Ainsi donc, les deux prophéties du chapitre XXXII, visant l'une le Pharaon, l'autre l'Égypte, sont de mars 585.

XL, 1 : בעשרים וחמש שנה לגלותנו בראש השנה בעשור לחדש בארבע עשרה שנה אחר אשר הכתה העיר

« Dans la vingt-cinquième année de notre exil, au commencement de l'année, le dix du mois, quatorze ans après la ruine de la ville. » Après une période de treize ans, Ezéchiel reprend son système de datation et le précise à nouveau.

Les LXX ont compris qu'il s'agissait du premier mois; c'est une erreur. Il s'agit ici du dix du septième mois qui devint plus tard le jour des expiations et qui, après le transfert du début de l'année civile en avril, resta un certain temps le début de l'année religieuse¹. Cette date répond au système d'Ezéchiel

¹) Cela est bien expliqué par Bertholet, *o. c.*, p. 195 ; cf. *Lévit.*, XXV, 9.

dont nous avons noté plusieurs exemples : elle n'indique pas à proprement parler la date de composition des neuf chapitres en tête desquels elle est inscrite ; elle ouvre plutôt une ère nouvelle dans laquelle Israël verra restaurer son culte et sa prospérité.

Un grand changement, en effet, s'est opéré dans l'attitude du prophète. Sa colère contre Israël s'est apaisée ; elle se tourne contre les envahisseurs, les nations voisines, particulièrement les Edomites qui semblent avoir mis le pays en coupe réglée. Certes, Yahvé a justement puni son peuple et l'a dispersé ; mais la situation n'en est pas améliorée et, pour l'honneur de son saint nom, — nullement par pitié pour son peuple, — il ne peut laisser longtemps Israël dans l'opprobre. Il se doit de le rétablir¹. Nous avons là l'écho des prières à formule contraignante que les plus pieux des exilés devaient adresser à Yahvé. Il faut rapporter à cette époque les prophéties non datées qui annoncent la réunion de toutes les brebis d'Israël sous le même berger², la fertilité rendue au sol en vue du prochain retour des Israélites, le repeuplement des cités, la restauration des ruines³. L'alliance annoncée avec Yahvé sera décidément une alliance de paix. Yahvé établira sa résidence au milieu de son peuple réuni sous un seul prince ; son sanctuaire y demeurera à jamais et par là Israël sera sanctifié⁴.

Puisque les temps sont proches, il faut fixer les lois et les ordonnances que le peuple d'Israël devra observer. Ezéchiel va jusqu'à noter méticuleusement non seulement les règles du culte, mais encore les dimensions à attribuer au temple et à ses dépendances. Tel est le sujet des neuf chapitres XL à XLVIII qu'on a justement dénommés la thora d'Ezéchiel et que le prophète a datés de la vingt-cinquième année de l'exil et du début de l'année religieuse.

1) Ezéchiel, XXXVI.

2) *Ibid.*, XXXIV.

3) *Ibid.*, XXXVI, 8 et suiv.

4) *Ibid.*, XXXVII.

XXIX, 17 : ויהי בעשרים ושבע שנה בראשון באחד לחדש

« Dans la vingt-septième année, le premier du premier mois ». Soit avril 570.

On a vu plus haut que, dans la onzième année, ayant appris que l'armée de Nabuchodonosor mettait le siège devant Tyr, Ezéchiel prédit la destruction complète de la ville et prononça même sur elle une lamentation ¹. Mais, à l'encontre de tous les pronostics, Tyr résista pendant treize ans et Nabuchodonosor finit par lever le siège en se contentant d'une suzeraineté nominale. C'est alors que le prophète rectifia sa prophétie. Constatant que « ni Nabuchodonosor ni son armée n'ont recueilli de salaire de Tyr pour la besogne faite contre elle » ², Ezéchiel estime que ce salaire sera le pays d'Égypte. S'il envisage une campagne d'Égypte par les Babyloniens, c'est donc que jusqu'ici elle n'avait pas été faite, du moins d'une façon qui ait produit quelque effet.

Ainsi, à s'en tenir aux données fournies par les dates des prophéties d'Ezéchiel, le siège de Tyr doit avoir duré de 585 à 571. La question de la campagne d'Égypte est fort obscure; on ne peut pas déduire du texte d'Ezéchiel qu'elle eut lieu. Toutefois, les annales babyloniennes mentionnent une campagne dans la vallée du Nil en l'an XXXVII de Nabuchodonosor, qui correspond à la vingt-neuvième année de l'exil. On ignore quel en fut le résultat ³; mais il ne paraît pas avoir confirmé les prévisions d'Ezéchiel.

I, 1 : ויהי בשלשים שנה ברביעי בחמשה לחדש

I, 2 : בחמשה לחדש היא השנה החמישית לגלות המלך יויכין

Au v. 1 : « Dans la trentième année, le cinq du quatrième mois », et au v. 2 : « Le cinq du mois, c'était la cinquième

1) Ezéchiel, XXVI-XXVII. Le chap. XXVIII, qui comprend également une prophétie et une *qina*, peut avoir été composé pendant le siège.

2) Ezéchiel, XXIX, 21.

3) Maspero, *o. c.*, p. 558.

année de l'exil du roi Jéconias ». Cette dernière date tombe en 592-591.

Cette double date soulève une grosse difficulté qu'à notre avis les exégètes se sont plu à accroître d'hypothèses peu justifiées. C'est ainsi qu'ils estiment unanimement que les v. 2 et 3 du premier chapitre d'Ezéchiél constituent une addition postérieure et ne sont pas de la main du prophète. Cette hypothèse est inadmissible par le fait seul qu'elle prive le livre d'Ezéchiél de son titre. Car, s'il est un prophète dont nous pouvons affirmer que l'œuvre portait un titre suivant une coutume fréquente, c'est bien Ezéchiél qui est avant tout un écrivain et qui applique les règles du genre au point de copier parfois ses prédécesseurs.

Le seul argument qu'on invoque est l'usage de la troisième personne qui, dans toute l'œuvre d'Ezéchiél, ne se retrouve nulle part ailleurs sauf dans XXIV, 24, où l'on rapporte une parole divine. Cet argument n'est pas d'un poids bien grand, car on sait comme on passe facilement en hébreu d'une personne à l'autre¹. Mais, en réalité, cet argument est inexistant parce que le texte massorétique est manifestement altéré; la coupe même des versets est mauvaise. Le tout doit être corrigé d'après les LXX et la version syriaque. Nous lisons :

« (2) Le cinquième jour du mois² — c'était la cinquième année de la déportation du roi Jéconias, — la parole de Yahvé fut adressée à Ezéchiél, fils de Bouzi, le prêtre, dans le pays des Chaldéens, près du fleuve Kebar. (3) La main de Yahvé se posa sur moi³ (4) et je vis, etc... »

1) De même en phénicien où, comme exemple, il suffira de citer l'inscription d'Oumm-el-'Awamid, *CIS*, I, 7.

2) Le nom du mois manque dans le texte massorétique et toutes les versions. Nous verrons pourquoi.

3) La coupe des versets 2-3 d'après les LXX. En tête du verset 3, il faut certainement lire soit *ויהי* avec la version syriaque, soit *ויהי* avec les LXX. Les LXX et la version syriaque donnent pour le verset 3 la leçon : *καὶ ἐγένετο ἐπ' ἐμὲ χεὶρ κυρίου* qui ruine l'argument de la troisième personne. Enfin dans ce même verset *וַיֵּשׁ* est à biffer à l'exemple des LXX.

Que le verset 1 fasse double emploi avec 2-3, c'est bien certain; mais la conclusion s'impose, dès ce premier examen, qu'il faut écarter du premier chapitre d'Ezéchiel ce verset 1 et conserver les versets 2-3. Toutefois, avant de développer cette hypothèse et de la justifier, il nous faut discuter les procédés par lesquels on a essayé de faire concorder la trentième année d'un comput indéterminé (v. 1) avec la cinquième année de l'exil.

Personne n'ose plus soutenir aujourd'hui qu'Ezéchiel a voulu nous renseigner sur son âge au début de son ministère. On ne s'attache plus guère à rapporter ces trente ans à une ère partant de la réforme de Josias ou de l'avènement de Nabopolassar. Pour cette dernière d'ailleurs, il s'en manque de quelques années, et, comme le remarque M. Gautier, « pourquoi ces faits deviendraient-ils le point de départ d'une ère [pour Ezéchiel, s'entend], et surtout quel serait le motif d'en taire la mention »¹. Et ce savant conclut : « Le mieux est de reconnaître que cette donnée chronologique demeure inexplicable »².

M. Bertholet croit que M. Duhm a trouvé la solution de cette énigme. On sait que pour Jérémie l'exil doit durer soixante-dix ans³, tandis qu'Ezéchiel ne compte que quarante ans⁴. Un reviseur aurait jugé que, pour faire concorder ces deux chiffres, il suffisait de placer la vision d'Ezéchiel trente ans après la prophétie de Jérémie. Mais n'eût-ce pas été, au contraire, appuyer maladroitement sur l'incompatibilité des termes fixés par les deux prophètes? Quel lecteur assez novice n'aurait pas vu l'impossibilité d'une pareille chronologie? D'autre part, on oublie que les chiffres de 40 pour Ezéchiel ou de 70 pour Isaïe et Jérémie sont des cycles — comme quand nous parlons de siècles — et non des années à noter au mois et au jour comme c'est le cas dans Ezéchiel, I, 1. Quand Jérémie annonce aux déportés de 596 qu'ils ne reverront pas leur patrie

1) L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, I, p. 513.

2) Jérémie, XXV, 11.

3) Ezéchiel, IV, 6.

avant soixante-dix ans ¹, ce n'est pas à un jour ni à un mois près. Dans l'esprit de Jérémie ces soixante-dix ans constituent un cycle² et s'opposent simplement aux espoirs de restauration immédiate entretenus par d'autres prophètes. On s'est aperçu plus tard que le chiffre de Jérémie ne cadrerait pas du tout avec les événements et, sans toucher au texte original, on a insinué dans une addition postérieure à 538 que la période de soixante-dix ans partait de la bataille de Karkémisch, soit de 604³. Et, en effet, cette victoire de Nabuchodonosor décida de l'asservissement des peuples de Syrie pendant soixante-sept ans, en chiffre rond soixante-dix ans⁴.

Nous sommes ainsi amené à écarter toutes les solutions qui ont été proposées pour expliquer la trentième année d'Ezéchiél I, 1. De notre examen, il résulte toutefois que le verset 1 est incompatible avec les versets 2-3 et comme ces derniers sont indispensables en tant que titre au livre d'Ezéchiél, nous en concluons que le verset 1 a été arbitrairement mis à cette place. D'autre part, ce verset a tous les caractères d'authenticité et il suffit de le considérer pour constater que sa datation est conforme au système du prophète. Autrement dit, nous devons le tenir comme daté de la trentième année de l'exil.

Ce verset n'est donc pas à sa place, mais on ne voit pas en tête de quelle prophétie il y aurait lieu de le rétablir. Le plus probable est qu'il constituait le début d'une prophétie qui aura été supprimée du recueil. Seul, ce verset aura subsisté et on l'aura reporté, après coup, en tête de l'ouvrage où l'appelaient la mention du fleuve Kebar et celle d'une vision céleste. Plus tard encore, on aura cherché la concordance des dates en sup-

1) Jérémie, XXIX, 10. Le texte authentique de la lettre de Jérémie se compose des versets 4-20 ; 30-32.

2) De même Isaïe, XXIII, 5 qui considère soixante-dix ans comme l'espace d'un règne.

3) Jérémie, XXV, 1-14.

4) Comparer les versets 11-12 de Jérémie, XXV, avec le v. 1 dont la datation n'a pas d'autre objet que de fixer le début des soixante-dix ans.

primant dans I, 2, le nom du mois qui ne devait pas être le quatrième comme au verset 1.

Cette hypothèse s'appuie sur une analogie. On a reconnu depuis longtemps que Jérémie, XL, 1 annonce une prophétie qui a disparu du texte actuel. La raison de cette suppression se laisse deviner; elle touche à la question fort délicate des rapports de Jérémie avec l'autorité babylonienne. La prophétie manque, mais le récit qui suivait nous a été conservé et il en développe les conséquences. Il atteste combien utile à leur cause les Babyloniens considéraient la propagande de Jérémie dont le moins qu'on puisse dire est qu'en énervant la résistance, elle a certainement contribué à la défaite. Si Tyr avait eu son Jérémie, peut-être la ville se fut-elle rendue. Quoi qu'il en soit, à la suite d'un entretien, le chef des gardes, Nebozaradan, remet à Jérémie non seulement des vivres, mais aussi un présent, et le prophète l'accepte. Il est logique de penser que la prophétie supprimée était en rapport avec ces faits : après la chute de Babylone, elle aura choqué le lecteur juif et n'aura plus été copiée par les scribes.

Si nous avons invoqué cet exemple, c'est qu'à notre avis, il offre une analogie étroite avec le cas d'Ézéchiél. Les idées politiques de ce dernier ne différaient guère de celle de Jérémie. Il attendait du roi de Babylone la restauration de son peuple et du culte de Yahvé : tout son effort a consisté à faire admettre par Israël la suzeraineté babylonienne, car, à ses yeux, les Babyloniens travaillent pour Yahvé. Dès lors, tout ce qui se dresse contre Babylone doit être écrasé. Il n'est pas invraisemblable que la prophétie d'Ézéchiél dont nous avons constaté la suppression, l'ait été pour les mêmes raisons que la prophétie de Jérémie : elle détonnait par trop avec les idées qui eurent libre cours après 538.

En ce qui concerne les deux dates qui figurent en tête du livre d'Ézéchiél nous aboutissons donc à cette conclusion qu'il n'y a aucune concordance à établir entre elles. La date de I, 2 fixe le début de l'activité prophétique d'Ézéchiél; la date de I,

1 se réfère à une prophétie dont le texte ne nous a pas été conservé et qui, datée de la trentième année de l'exil, clôturait l'œuvre du prophète et lui donnait une remarquable unité puisqu'elle comportait une vision analogue à celle du début de l'œuvre¹, au milieu des exilés, près du fleuve Kebar.

Les résultats de notre examen sont résumés dans le tableau ci-contre.

Au point de vue de l'établissement du texte on constatera, en ce qui concerne les années, que sur quatre dates douteuses nous avons donné une fois (XXIX, 1) la préférence au texte des massorètes et trois fois (XXXIII, 21 ; XXXII, 1 et 17) à la version syriaque appuyée dans deux cas par les LXX. En ce qui concerne les mois, une date reste douteuse (VIII, 1) ; deux fois (XXVI, 1 et XXXII, 17) les LXX ont interprété la leçon incomplète du texte qu'ils avaient sous les yeux : « du mois », comme étant le premier mois. De même, ils ont compris, à tort, que le début de l'année dans XL, 1 indiquait qu'il s'agissait du premier mois.

Cette base est, à la vérité, un peu étroite ; toutefois elle permet d'entrevoir que le traducteur grec d'Ézéchiél disposait d'un meilleur texte que le nôtre, mais qu'il s'est laissé entraîner parfois à interpréter, même à corriger (IV, 5 et 9).

Au point de vue historique, on voit qu'Ézéchiél a surtout daté les événements concernant le siège de Jérusalem. Si nous ne tenons pas compte de la date initiale d'un caractère particulier ni de la date de sa thora et si l'on écarte aussi le post-scriptum sur Tyr (XXIX, 17-21) qui corrige une donnée plus ancienne, nous constatons que sur onze dates, neuf concernent les événements qui préparent ou suivent immédiatement la catastrophe de 586. Grâce à Ézéchiél nous savons que Nabuchodonosor décide en août 590 l'expédition contre Jérusalem. En janvier 587, son armée campe sous Jérusalem ; en janvier

1) On sait que cette vision revient encore au chap. VIII. Sur le phototype assyro-babylonien de l'image divine portée par les quatre *hayot* ou *keroubim*, cf. notre étude sur *Les Visions d'Ezéchiél*, dans *RHR*, 1898.

Référence	Année	Mois	Jour	Av. J.-C.	Morceau daté	Objet de la prophétie
I, 2 VIII, 1	5 ^a 6	? ^a 6 ^a	5 5	592-591 Sept. 591	I, 2-III, 15 VIII-XI	Première vision et vocation d'Ezéchiél. Vision et transport à Jérusalem.
XX, 1	7	5	10	Août 590	XX-XXII	Contre les Israélites et Jérusalem. Nabuchodonosor décide de marcher contre cette dernière.
XXIV, 1	9	10	10	Janv. 587 ^a	XXIV, 1-2	Nabuchodonosor met le siège devant Jérusalem.
XXIX, 1	10 ^a	10	12	Janv. 586	XXIX, 1-16	Contre l'Egypte qui intervient.
XXX, 20	11	4	7	Avril 586	XXX, 20-26	Contre Pharaon qui se retire.
XXXI, 1	11	3	4	Juin 586	XXXI	Contre l'Egypte.
XXXIII, 21	11 ^a	10	5	Janv. 585	XXXIII, 21-33	Annnonce de la prise de Jérusalem ⁷ .
XXXVI, 1	11	? ^a	4	Sep. 586-Mars 585	XXVI-XXVII	Contre Tyr assiégée par Nabuchodonosor.
XXXII, 1	11 ^a	12	4	Mars 585	XXXII, 1-16	Lamentation sur Pharaon.
XXXII, 17	11 ^a	[12] ¹¹	15	Mars 585	XXXII, 17-32	Lamentation sur l'Egypte.
XL, 1	25 ¹²	7 ¹²	10	Oct. 572	XL-XLVIII	Thora d'Ezéchiél.
XXIX, 17	27	4	4	Avril 570	XXIX, 17-21	Post-scriptum sur Tyr.
I, 1	30	4	5	Juil. 567	I, 1	Prophétie supprimée.

1) Texte : « après l'exil du roi Jéconias ».

2) Indication supprimée par discordance avec I, 1.

3) LXX : le cinquième mois.

4) Confirmé par II Rois, XXV, 1 ; Jérémie, XXXIX, 1.

5) LXX : « la douzième année ».

6) Texte massor. : « douzième année à dater de notre exil ».
Correction d'après la version syriaque et quelques mss. hébraïques et grecs.

7) Première brèche et fuite de Sédécias : le neuf du quatrième mois (juillet 586). Prise et sac de la ville : le sept du cinquième mois (août 586).

8) Texte massor. : « du mois ». *Codex alex.* : « le premier mois ».

9) Texte massor. : « douzième année ». Correction d'après la version syriaque et le *codex alex.*

10) Texte massor. : « douzième année ». Correction d'après la version syriaque.

11) Texte massor. : « du mois » ; LXX : « premier mois ».

12) Texte : « de notre exil », « quatorze ans après la ruine de la ville ».

13) Texte massor. : « au début de l'année » ; LXX : « premier mois ».

586 l'armée égyptienne intervient et oblige les Babyloniens à lever le siège; mais dès avril 586 l'armée égyptienne, à la suite de circonstances indéterminées, se retire. Le siège reprend : la première brèche est ouverte en juillet et les Chaldéens mettent la ville à sac en août 586. Un récit circonstancié de ces événements et de ceux qui ont suivi immédiatement est fait à Ézéchiél par un témoin oculaire en janvier 585. Vers le même temps le siège de Tyr ayant commencé, Ézéchiél prédit à la grande cité phénicienne un sort tragique. Mais Tyr résiste à l'étreinte babylonienne, ce que le prophète reconnaît en avril 570, en annonçant de nouveau une campagne d'Égypte qui n'eut lieu que deux ans après.

RENÉ DUSSAUD.

1) Ces deux faits nous sont connus, comme on l'a vu haut, par le livre des Rois et par Jérémie.

LE EPISTOLE PAOLINE

NEI LORO RAPPORTI CON L'EVANGELIO

Difficoltà d'interpretazione

L'interpretazione delle epistole paoline presenta parecchie difficoltà. Queste difficoltà sono anzitutto d'ordine linguistico. Come è noto Paolo, fariseo d'origine, per tradizioni ed educazione, scrisse le sue lettere in lingua greca; egli venne così a rivestire il suo pensiero di parole, frasi e locuzioni, che al medesimo strettamente non si adattavano e non si potevano adattare, perchè ogni parola, ogni frase, ogni locuzione di una determinata famiglia linguistica, richiama necessariamente alla mente atteggiamenti di pensiero, che ad essa sono propri. Ora quegli stessi ostacoli che incontrò egli nel trasportare in lingua greca il suo pensiero, incontriamo anche noi nel trasportarlo nella nostra.

Abbiamo difficoltà d'ordine stilistico. Per quanto Paolo fosse versato in lingua greca, è certo che la sua tavolozza dispone di pochi colori; la sua esposizione è così sobria che a volta rasenta l'aridezza. Non di rado le stesse parole sono adoperate per esprimere i più diversi e disparati ordini di idee. Di qui il pericolo di disinterpretare e falsare addirittura, con la più grande facilità, lo spirito che anima il pensiero dell'apostolo.

Ma la difficoltà più grande sta in ciò, che le lettere paoline sono state dettate, come risalta a prima vista a chi legge, per soccorrere ai bisogni spirituali delle chiese, cui sono generalmente rivolte, ed a misura che questi bisogni sorgevano e si facevano sentire: sono state, in altre parole, fatte per riedificazione dei credenti, sono come il complemento e l'integrazione della predicazione di Paolo e degli altri apostoli. Esse perciò non contengono un' esposizione ordinata e sistematica del pensiero dell'apostolo relativamente all' evangelio, ma delucidazioni, schiarimenti, spiegazioni su particolari punti

della fede e del dogma in formazione e dell'obbietto della fede e del dogma. In conseguenza di questo loro peculiare carattere esse rappresentano l'ordito, la superstruttura, di un insieme di fatti e di idee, che era immediatamente presente allo spirito e alla mente delle comunità, cui venivano a volta a volta indirizzate. Ora mentre ai credenti, seguendo la trama su cui l'apostolo aveva lavorato, riusciva estremamente facile di intendere, rendersi ragione ed assimilare il suo pensiero, ciò a noi riesce estremamente difficile.

Le additate difficoltà non sono tuttavia insuperabili. Noi possiamo infatti, senza grave sforzo, distinguere e riconoscere nelle lettere di Paolo tre generati e fondamentali lineamenti di pensiero, che sono come tre grandi sorgenti, da cui fluiscono, e a cui rifluiscono tutte le altre concezioni : 1° Gesù di Nazaret come il Cristo, ossia realizzazione e obbiectivazione della divinità nella storia ; 2° Necessità della sua venuta, necessità che poggia su di una ferrea concatenazione di cause e di effetti ; 3° Opera di redenzione del Cristo, la quale non si esaurisce nella sua vita, ma si prolunga e perpetua nello spazio e nel tempo in guisa che i suoi effetti risultano duraturi e permanenti.

Questi tre grandi, generali e fondamentali lineamenti di pensiero sono così intimamente collegati fra loro che s'intrecciano e alternano in maniera che ciascuno di essi presuppone o richiama immediatamente alla mente gli altri due. Ciascuno di essi è altresì come il massimo comune denominatore, a cui si riferiscono tutti gli altri gruppi e sotto-gruppi d'idee, che divengono pienamente intelligibili solo quando si tenga presente la concezione madre da cui sono stati generati e motivati.

Esaminiamo partitamente questi tre grandi lineamenti di pensiero, su cui s'impertina interamente l'evangelio presso Paolo.

Gesù di Nazaret come il Cristo.

La concezione del Cristo non è creazione di Paolo.

Noi prendiamo come base della nostra dissertazione tutte le lettere paoline, tranne quella agli Ebrei, che per manifesti segni si allontana dalle vedute dell'Apostolo.

La critica moderna non riconosce a Paolo, oltre la lettera agli

Ebrei, la seconda Tessalonicesi, le due lettere asiatiche (Coloss. ed Efes.) e le pastorali. È impossibile qui riassumere gli argomenti su cui essa si fonda. Basterà dire che tali argomenti si sono dedotti dall'esame interno dei testi, con un procedimento che non poteva dare che i frutti che ha dato. Si è dai critici moderni applicata la propria psicologia agli scrittori antichi e si sono volute vedere ovunque discordanze, interpolazioni, trasposizioni, falsificazioni. Qual valore possono avere, in rapporto alle lettere paoline, conclusioni in siffatta guisa ricavate di fronte all' autorità della tradizione storica? Ireneo, che è uno degli scrittori più vicini all'età apostolica, nel suo libro *Contra haereses* cita luoghi di tutte le epistole paoline, fatta eccezione del biglietto a Filemone e della lettera agli Ebrei. Eusebio Panfilo da canto suo c'informa (Hist. Eccl., III, 3) che ai suoi tempi erano ritenute di Paolo quattordici lettere e solo si dubitava dai latini della lettera agli Ebrei.

Se si fa eccezione di due o tre luoghi, non vi è passo delle epistole in cui si faccia il nome di Gesù senza essere accompagnato dall'appellativo « Cristo ». Questo predicato non serve ad altro che a dinotare l'ipostatizzazione dell' elemento divino nell' elemento umano nella persona di Gesù ; Gesù è il Cristo.

Noi non sappiamo fino a che punto arrivassero le conoscenze di Paolo in ordine alle altre religioni. Che egli fosse un profondo conoscitore, e prima della sua conversione, anche strenuo zelatore della religione giudaica, lo apprendiamo da lui stesso (Gal. I, 14). Che le sue conoscenze non si limitassero alla propria religione, si ha motivo di crederlo quando si pensa che ai suoi tempi in tutto l'impero romano, e specialmente a Roma, si erano dato convegno e venivano professati numerosi culti, soprattutto quelli orientali, che vantavano anche non pochi aderenti. Comunque stiano le cose, è un fatto, che la ricerca moderna ha messo chiaramente in luce, che qualsiasi religione è dominata da due fondamentali concezioni o orientamenti di pensiero : *credenza in Dio e credenza nella vita futura*. Il Cristo, quale Paolo ce lo dipinge, è colui in cui queste due universali direzioni del pensiero religioso si fondono e ricevono la loro concreta espressione storica.

Questo concetto fu sempre vivo e presente dinanzi alla mente dell'apostolo ed è quello che anima e pervade tutta la sua dottrina. Il Cristo è immagine dell'invisibile Dio (Coloss. I, 15; 2 Cor. IV, 4);

è avanti a tutte le cose e le cose tutte per lui sussistono (Coloss. I, 16 e 17) e sono a lui soggette (1 Cor. XV, 27). Fu beneplacito che in lui abitasse ogni pienezza (Coloss. I, 19); in lui Dio ci elesse prima della fondazione del mondo (Efes. I, 4); è sopra tutte le cose benedetto Dio nei secoli (Rom. IX, 5); è il signore dei vivi e dei morti (Rom. XIV, 9); è colui che discese dal cielo ed ascese sopra tutti i cieli (Efes. IV, 10), giacchè il primo uomo (Adamo) dalla terra terrestre, il secondo uomo (Cristo) dal cielo celeste (1 Cor. XV, 47). Da tutti questi passi appare manifesto come il Cristo possieda tutte le caratteristiche della divinità. Sappiamo quali sono queste caratteristiche. Seguendo le orme della tradizione giudaica Paolo considera Iddio come persona viva e vera (1 Tess. I, 9; 2 Cor. VI, 15; 1 Tim. IV, 10) ed incorruttibile (Rom. I, 23), che non soggiace cioè a cangiamenti o modificazioni di sorta, dà vita ai morti e chiama le cose che non sono, come quelle che sono (Rom. IV, 17). Da Dio ripetono origine tutte le cose, nonchè l'uomo (1 Tim. VI, 13; Rom. XI, 36; 1 Cor. VIII, 6; Efes. III, 9), perciò egli è al disopra di tutti gli uomini (Efes. IV, 6), di cui è padre. Per esprimerci con linguaggio moderno, Iddio, secondo Paolo, è colui che non solo pone le universali forze cosmiche, ma ne determina anche i modi e gli attributi.

Altre importanti qualifiche riconosciute alla divinità da quasi tutte le religioni sono quelle dell'immortalità e della giustizia. Queste qualifiche, per far meglio spiccare la divinità del Cristo, sono riferite dall'apostolo immediatamente a lui e mediatamente a Dio padre. Gli uomini sperano in Dio nella vita eterna, perchè egli, che non mentisce, questa speranza promise prima del cominciamento dei secoli (Tit., I, 2). E nel Cristo questa speranza assume salda consistenza, perchè in lui risiede l'immortalità (1 Tim. VI, 16), avendo egli spirito vivificante (1 Cor. XV, 45) distrutta la morte e rivelata la vita (2 Tim. I, 10). In quanto l'immortalità viene dal Cristo, è anche Cristo giudice e giustiziere della condotta umana. Tutti dovranno comparire innanzi al suo tribunale (Rom. XIV, 10), perchè ciascuno riporti quel che è dovuto al corpo, secondo che ha fatto il bene o il male (2 Cor. V, 10).

Il Cristo è adunque per Paolo non solo preesistente alla creazione, ma coesistente col padre. Se nonchè a questa configurazione del Cristo, che riposa sui passi citati, sembrano contraddire e contra-

stare altre allegazioni dell'apostolo. Così in Coloss. I, 15, Cristo, che è immagine dell'invisibile Dio, è anche primogenito di tutte le creature; in 1 Cor. I, 30, egli fu fatto da Dio sapienza per noi; in 1 Cor. XV, 27 e 28, Dio soggettò a lui tutte le cose e allorchè tutte le cose saranno a lui assoggettate, allora anche lo stesso figlio sarà soggetto a lui, che tutte le cose gli sottopose, affinchè Dio sia il tutto in tutte le cose; in 1 Cor. VI, 14 e Rom. VIII, 11, è Dio che risuscitò il Signore dalla morte e noi risusciterà con la sua potenza. Ma le antinomie sono soltanto apparenti e trovano la loro completa spiegazione quando si riflette che nel pensiero e nella parola dell'apostolo, il lato superumano e ultrastorico del Cristo non si dissocia mai dal lato umano e storico.

A questo punto sorge intanto spontanea un' obbiezione : se la figura del Cristo è così immensa e incommensurabile, quale proporzione esiste mai più tra essa e l'opera che effettivamente spiega il Cristo *secondo la carne* nella sua terrestre attività, presa nel suo complesso tale opera, in base ai riferimenti dei tre evangeli sinottici e dello stesso quarto evangelo? Se gli effetti di tale attività appaiono in ogni modo contingenti e limitati, quale rapporto corre mai fra essi e la reale potenza del Cristo? Ritorna a noi per altra via la stessa obbiezione che muovevano i giudei per un verso e i greci per un altro verso ai seguaci del cristianesimo nascente, giacchè gli uni consideravano uno scandalo la crocifissione, essendo scritto nella legge che è maledetto chiunque pende al legno, e gli altri una stoltezza la predicazione evangelica, in quanto negli orientamenti del loro pensiero filosofico-religioso non trovava e non poteva trovar posto un Uomo-Dio, onde gli uni domandavano in appoggio dell' evangelio miracoli e gli altri sapienza. Paolo risolve l'obbiezione con una percezione così perspicace ed esatta della realtà storica, che sorprende ogni nostra aspettativa e previsione. Ed ecco la soluzione che egli ne dà. Se la terrestre attività del Cristo fosse stata più ampia, quantitativamente e qualitativamente di quella che effettivamente fu, e più vaste le sue ripercussioni immediate nell' ambiente sociale, si sarebbe rivelata in aperto ed irriducibile contrasto con l'andamento generale dello sviluppo storico, che non consente cangiamenti subitanei ed improvvisi, ma gradualmente e progressivi. Quest' ordine d'idee domina l'allocuzione racchiusa in Filipp. II, 6, secondo cui il Cristo è una *forma di Dio*, e

più energicamente in Rom. IX, 28, secondo cui il Cristo è *una parola accorciata sopra la terra*, e in Coloss. II, 9, ove è detto che *in lui abita la pienezza della divinità corporalmente*. Questo « corporalmente » analogamente alla frase *parola accorciata sopra la terra*, sta ad additare, non il limite del possesso della divinità nel Cristo, bensì il limite della esteriorizzazione o estrinsecazione della divinità; due concetti, come vedesi, ben distinti fra di loro, perchè l'uno denota la divinità in potenza, l'altro la divinità in atto. In potenza nel Cristo la divinità fu piena, assoluta; il Cristo è la manifestazione integrale della divinità nella storia; in atto rimase confinata entro quegli stessi limiti in cui è circoscritta e ristretta la realizzazione di tutti gli altri atteggiamenti dello spirito o supremi ideali umani. Questi, mentre dal punto di vista teorico o contemplativo si pongono in modo assoluto dinanzi alla nostra mente, dal punto di vista pratico o fattivo, appaiono come una superiore meta o finalità, verso cui lo spirito umano tende, senza riuscire ad avvicinarsi e a raggiungere mai completamente.

Se noi ora domandiamo su quali basi di fatto si appoggia questa configurazione del Cristo, dobbiamo rispondere che essa presuppone necessariamente la nascita soprannaturale di Gesù, la sua risurrezione da morte e l'assunzione. Non solo noi dobbiamo ammettere questo sostrato di fatti, ma noi siamo altresì costretti a riconoscere che la concezione del Cristo, quale concreta obbiettivazione della divinità nella storia, non fu postulata da Paolo dall'additato sostrato di fatti, non fu sua personale creazione, essa era già preformata, diffusa nella coscienza delle comunità di credenti, era già divenuta un'acquisizione della prima generazione apostolica, la quale era pervenuta alla stessa per intuizione, si direbbe quasi automaticamente, e non per riflessione, vi era pervenuta per quelle vie attraverso cui si compiono tutte le grandi conquiste ideali dello spirito, che sono poi destinate ad esercitare l'ufficio di fondamentali e perenni funzioni della vita collettiva. Sono queste grandi ideali conquiste dello spirito appunto che conferiscono a tutto un'epoca la sua particolare fisionomia e sono anche le pietre miliari, che indicano il cammino le tappe dello sviluppo storico generale dell'umanità. La quotazione dei valori storici, la misura della loro altezza, larghezza e profondità, per esprimerci con linguaggio dell'apostolo, avviene nel seno stesso della vita collettiva, è sua elabora-

zione spontanea ed immediata e non il prodotto di questa o quella personalità, per quanto questa sia grande e per quanto vasta possa essere l'influenza che la medesima abbia esercitato sui contemporanei. Sovrapposizioni di questo genere la storia non ne tollera, imperocchè è essa che impregna delle sue acquisizioni l'individuo, e non l'individuo che impregna delle proprie la storia. Questo che è uno dei più cospicui risultati dell'indagine dei tempi nostri, verrebbe ad essere annullato e distrutto, se noi volessimo attribuire a Paolo la concezione del Cristo. Il merito di Paolo, che resta pur sempre una delle figure più gigantesche dell'antichità e del cristianesimo primitivo, consiste nell'essere riuscito a dare a siffatta concezione un'interpretazione scientifica, e scientifica nel più profondo e moderno significato di questa parola, e la sua interpretazione è rimasta e rimarrà insuperata.

*Necessità della venuta del Cristo dedotta da considerazioni
d'ordine filosofico-storico.*

La valutazione di un avvenimento storico, da un punto di vista puramente soggettivo, è in ragione diretta delle cognizioni sociali già acquisite relativamente all'ordine di fatti, cui l'avvenimento appartiene, e in ragione inversa delle testimonianze che l'accompagnano. Quale possa essere il valore di queste testimonianze, alla mente indagatrice, la quale non può fare a meno di applicare i propri schemi di pensiero sul giudizio che è chiamata a portare su di un determinato accadimento sociale, questo apparirà possibile o reale, o impossibile e irreale, a seconda che trovi o non trovi nella sua teoria delle conoscenze le ragioni che lo legittimano e giustificano nella economia generale del mondo, a seconda che riesca o meno ad inquadrarlo ed assegnargli un posto proprio e una funzione specifica nella stessa.

Per un profondo conoscitore e rigido zelatore della legge giudaica, quale era il fariseo Paolo prima della sua conversione, come per qualsiasi altro fariseo, la fede che tributavano le prime comunità cristiane al crocifisso Gesù, come figlio di Dio, non poteva sembrare che assurda e in stridente contrasto con la legge, dall'osservanza della quale, secondo le farisaiche vedute, unicamente ed

esclusivamente derivava la salvezza. Fa d'uopo qui notare che all'epoca della comparsa di Gesù non esisteva affatto un chiaro, preciso e ben costituito canone intorno al Messia. Le idee che in riguardo correvano erano quanto mai disparate e divergenti, giacchè per alcuni il Messia era il liberatore nazionale d'Israele, colui che avrebbe dovuto sottrarre Israele dal giogo straniero e instaurarne il regno e la signoria teocratica su tutti gli altri popoli, per altri invece, il Messia avrebbe dovuto fondare il regno di Dio sulla terra. Anche sul carattere e la portata del regno di Dio le opinioni differivano ed erano abbastanza confuse ed oscure. Ad entrambe poi queste visioni del Messia era comune il pensiero che esso altro non fosse che uno strumento della divinità. Conglobati i fatti fondamentali della vita di Gesù, in base alle narrazioni dei tre sinottici e dello stesso quarto evangelista, e valutati alla stregua delle idee religiose del popolo giudaico, per il quale non esisteva a quei tempi alcun confine fra il di qua e l'al di là, tra il naturale e il soprannaturale, Gesù non può essere considerato che come un profeta o come un mago. E noi vediamo infatti che così accade. Allorquando vien presentato a Gesù un muto-cieco e posseduto da uno spirito maligno e egli lo risana i farisei dicono: « Costui caccia i demoni per opera di Belzebù » (Matt. XII, 24 e 25; Marc. III, 22; Luc. XI, 15); e allorquando Gesù domanda ai suoi discepoli in che concetto è tenuto dagli uomini, essi rispondono che alcuni dicono egli essere Giovanni Battista, altri Elia, altri Geremia, altri alcuno dei profeti. Avendo poi rivolto ad essi la stessa domanda, il solo Simon Pietro risponde: « tu sei il Cristo figliuolo di Dio vivo » e non aggiunge altro (Matt. XVI, 13 e ss.; Marc. VIII, 27 e ss.; Luc. IX, 18 e ss.)

Se la spinta alla considerazione di Gesù come il Cristo non venne e non poteva venire dal giudaismo, essa non venne e non poteva venire neppure dall'ellenismo. Si deve tuttavia ammettere e riconoscere che la risultante della fusione delle correnti del pensiero giudaico con le correnti del pensiero ellenico, fu l'indispensabile presupposto, il lievito che fece fermentare e portò in luce nello spirito dell'umanità di quei tempi la concezione di Gesù come il Cristo. La quale, conviene aggiungere, resterebbe campata in aria sia che venga avulsa da questo suo naturale presupposto ideologico, sia che venga avulsa dal suo naturale terreno di fatti.

Noi abbiamo una rappresentazione fedele dello stato di spirito dell'elemento ellenico di fronte all'evangelio, della sua irreducibile mentalità a comprendere la portata e il valore dei fatti su cui il medesimo si appoggia, là ove l'apostolo dice che i Greci « domandano sapienza » (1 Cor. I, 22). Se i Greci domandavano sapienza, ciò denota evidentemente che l'elemento ellenico, quello dotto ed intellettuale s'intende, quello cui allude Paolo con la denominazione *principi di questo mondo*, che della cultura ellenica si vantava depositario e monopolizzatore, non opponeva un fine di non ricevere all'evangelio, non si rifiutava di prenderlo in esame — quantunque praticamente pervenisse allo stesso risultato — ma trovava che i fatti dell'evangelio, questi soprattutto, non si adattavano e aggiustavano, non si conciliavano ed armonizzavano con i principii della loro cultura. E questo stato d'animo spiega il silenzio sull'evangelio del l'ebreo ellenizzante Filone, contemporaneo di Gesù.

La cultura ellenica, in tema di religione, era un miscuglio di idealismo platonico e di realismo stoico, con spunti di orfismo e di alessandrinismo. L'entusiasmo orgiastico degli orfici ne costituiva la parte sperimentale e culturale, che l'alessandrinismo coloriva di misticismo ed ascetismo. Per lo stoa, la vita terrestre, che veniva paragonata ad un mare in continua tempesta, in cui l'uomo naviga senza trovare mai un punto d'approdo, con i suoi affanni, tormenti ed afflizioni, è la *via crucis* a cui la spirito umano è sottoposto, innanzi di entrare nell'al di là, nella vita eterna. Causa di ogni male è il corpo, dalle cui brame e cupidige derivano allo spirito, per sua natura divino, perchè di divina origine, anzi particella stessa della divinità, limiti e restrizioni. Il corpo è la sede, ove lo spirito dimora temporaneamente a guisa di ospite. Nessuna sostanziale differenza quindi fra uomo e uomo, giacchè lo spirito che abita nel corpo di un cavaliere romano in nulla differisce dallo spirito che risiede nel corpo di un liberto o di uno schiavo. Fra l'uomo e la divinità intercedono legami che sono qualche cosa di più di quelli che nascono dall'amicizia e dall'affetto, sono legami di affinità e di parentela¹. L'ufficio della filosofia per lo stoa consiste nell'additare all'uomo le vie del suo celeste destino e affrancarlo dalla schiavitù della vita attuale.

1) Seneca, *De epist.*, ep. 48, 95, 31. V. pure *De vit. beat.*

*
*
*

Sarebbe ingenuo supporre che Paolo, devastatore e persecutore delle prime comunità cristiane, si sia repentinamente convertito al cristianesimo per effetto della visione avuta sulla via di Damasco. Cangiamenti così profondi e radicali, simili a quello che si operò nell'intera vita spirituale dell'apostolo, in guisa che questa rimase come sovvertita e capovolta, non si verificano se non in conseguenza di una lunga, ininterrotta ed aspra lotta interiore. La visione sulla via di Damasco fu come la goccia d'acqua che fa traboccare il vaso, fu l'atto esterno che provocò la crisi risolutiva e finale di un dramma interiore, che s'era prodotto da molto tempo innanzi e che manteneva l'animo dell'apostolo, per natura dolce e mite, in un'ansia ed agitazione affannosa e continua. E che le cose stiano precisamente così, noi ne abbiamo un eloquente indizio in quell'ammonitrice voce venuta dall'alto : *è cosa dura per te resistere al pungolo* (Atti degli Ap., IX, 5). Il pungolo, cui qui si allude, è lo stimolo interno ad un riesame della propria condotta e delle idee che l'inspiravano, da cui l'apostolo, nella dirittura della sua coscienza, si sentiva più potentemente preso nelle sue missioni castigatrici contro i cristiani, che gli venivano affidate dai capi del partito farisaico, che della persecuzione della nuova fede erano i fautori e promotori. Ma è anche questo stimolo interno il certo segno di quel dramma spirituale che s'era iniziato nell'apostolo probabilmente sin da quando, trascinato dalle sue stizze ed ire contro la sorgente fede dall'attacco alla legge, aveva dovuto sentire, dalla bocca di un Gamaliele, dottore appunto della legge, rivolgere un severo ammonimento ai capi del partito farisaico, il giorno in cui costoro, presi da folle odio di persecuzione contro gli apostoli, fatto mettere loro le mani addosso e condurre innanzi al consiglio, complottavano di sopprimerli. Quel Gamaliele, alla cui scuola Paolo si era addottrinato nella legge, si era levato e aveva detto : « uomini israeliti, badate bene a quel che state per fare. Voi ricordate che noi abbiamo avuto Teoda, che si professava profeta, ebbe un numero di quattrocento proseliti, ma fu ucciso e il suo proselitismo finì. Dopo di lui si provò a far lo stesso Giuda il Galileo e anche egli perì e i suoi seguaci si diradarono. Ora io vi esorto a lasciare in pace i vostri accusati, giacchè se le loro opere e i loro pensieri vengono dagli

uomini, non reggeranno, e se poi vengono da Dio, voi non riuscirete a disfarli » (Atti degli Ap. V, 34 e ss.).

Del pari ingenuo e più che ingenuo, radicalmente errato, è il supporre che la dottrina di Paolo sia una tessitura, un'elaborazione di ellenismo su fondo giudaico, una ricostruzione filosofico-religiosa del giudaismo per mezzo dei postulati dell'ellenismo. Che Paolo abbia avuto conoscenza della cultura ellenica, non v'ha dubbio, perchè questa era troppo largamente diffusa in quel tempo, si respirava quasi nell'aria, senza dire che Tarso, città natale dell'apostolo, era uno dei centri cospicui d'irradiazione di essa. Ma la cultura ellenica a Paolo non servì di base per le sue speculazioni, essa diede a lui semplicemente la *forma mentis*, fu l'impulso che strappò e fece cadere dai suoi occhi la benda che gl'impediva un'esatta visione e valutazione dell'evangelio e distrusse per sempre dinanzi al suo spirito quella che per lo innanzi era sembrata l'insuperabile e indistruttibile barriera fra giudaismo e cristianesimo. La cultura ellenica fu il mezzo che impresso al suo pensiero un movimento diverso da quello seguito per lo passato e gli fece apparire sotto una luce nuova l'evangelio, rivelandogliene l'intima struttura e le ragioni della sua necessità storica.

Le ragioni della necessità storica della venuta del Cristo, Paolo attinge da due sfere o sorgenti di pensiero, che corrono come due linee convergenti, che al loro punto d'incidenza si uniscono e si saldano. L'una è di carattere prevalentemente filosofico-storico, l'altra di carattere prevalentemente filosofico-teologico.

Occupiamoci innanzi tutto della prima.

Afferma il Renan che il più grande miracolo della storia è la Grecia. L'apparizione simultanea che si verifica nella razza ellenica di tutto ciò che costituisce l'onore e l'ornamento dello spirito umano, lo colpiva più che il passaggio a piede asciutto del Mar rosso e del Giordano. Il quadro della cultura umana, creato dalla Grecia, è suscettibile di essere infinitamente allargato, ma esso è completo nelle sue parti. Il progresso consisterà a sviluppare eternamente ciò che la Grecia ha concepito, a riempire i disegni da essa eccellentemente modellati (1). Ma se in noi deve destare, e giustamente, ammirazione la Grecia, non meno ammirazione deve destare Roma

1) Renan, *Hist. du peup. d'Israel*, 3^e édit., Paris, 1887, vol. 1, Préface.

antica, perchè se il popolo ellenico con ferma mano ha tracciato e fissato i fondamenti del sapere speculativo e teorico, con ferma mano il popolo romano ha tracciato e fissato i fondamenti della saggezza pratica e giuridica. Ed anche di questi noi con tutta ragione possiamo affermare che essi sono completi e definitivi, epperò soltanto suscettibili di essere allargati o ampliati. Questa constatazione, che per noi riposa su di una serena considerazione della realtà storica, non sfuggì all'apostolo, il quale vide nel mondo greco-romano il mondo della concreta attuazione e realizzazione delle supreme idealità dello spirito. Con la differenza che mentre per noi l'additata constatazione deriva dalla visione di un evo, che appunto perchè tramontato, ci appare in tutta la sua interezza e vivezza, nel complesso dei suoi prodotti intellettuali e spirituali, per Paolo, che in quell'evo visse, costituisce una geniale e meravigliosa intuizione. Imperocchè come coloro, che sono nelle vicinanze di un monte, non riescono a scorgerne ed afferrarne tutte le linee ed i contorni, e a misura che se ne allontanano, queste linee e questi contorni assumono forme più chiare e precise, sinchè l'intera prospettiva si rende visibile, così i contemporanei di una data epoca difficilmente sono in grado di percepirne la vera portata ed importanza storica. Ma così non stanno le cose per Paolo. Quella sapienza ellenica, che si era manifestata nella concezione estetica della vita, nel costellare il mondo interiore ed esteriore d'immagini e visioni di bellezza, fu presente al suo spirito, come fu presente la sapienza romana, che si era concretata nella concezione giuridica della vita, nel ridurre i rapporti sociali in formule plastiche e sensibili, in quantità simmetriche ed uniformi quasi. Ma l'una e l'altra concezione, quantunque entrambe rispondenti ad un preordinato disegno divino, si erano rivelate inadatte, insufficienti, incapaci all'intelligenza e comprensione di Dio. A quest'ordine d'idee si ispirano e sono improntate due distinte allocuzioni, Rom. I, 18: « imperocchè si manifesta l'ira di Dio contro ogni empietà ed ingiustizia degli uomini, come quelli che la verità di Dio ritengono nell'ingiustizia »; e l'altra, a questa parallela, 1 Cor. I, 21: « imperocchè dopo che nella sapienza di Dio il mondo non conobbe Dio per mezzo della sapienza; piacque a Dio di salvare i credenti per mezzo della stoltezza della predicazione ». Ed è molto significativo che mentre la prima allocuzione è rivolta ai Romani, ai depositari del diritto e della legislazione, la

seconda è rivolta ai Greci, depositari del sapere speculativo e teologico. L'apostolo, con una chiaroveggenza, che ci riempie di stupore, vide nella razza ellenica la portatrice, dalle origini, delle idealità estetiche e filosofiche, e nella razza romana, la portatrice delle idealità etiche e giuridiche, e pose l'una e l'altra allo stesso livello, sullo stesso piede d'uguaglianza con la razza israelitica, a sua volta, dalle origini, portatrice delle idealità religiose.

La diversità del rimprovero che muove ai Romani, ai Greci e agli Israeliti, ci rivela la diversità di concezione della missione e funzione storica di questi tre gruppi etnici. I Romani, chiamati ad attuare la giustizia nel mondo, che cosa sono mai divenuti? « Ricolmi d'ogni iniquità, di malizia, di fornicazione, di avarizia, di malvagità, pieni d'invidia, d'omicidio, di discordia, di frode, di malignità, susurroni, detrattori, nemici di Dio, oltraggiatori, superbi, millantatori, inventori di male cose, disubbidienti ai genitori, stolti, disordinati, senz'amore, senza legge, senza compassione ». E perchè? Perchè « conosciuta avendo la giustizia di Dio, non intesero come chi fa tali cose, è degno di morte, nè solamente chi le fa, ma anche chi approva coloro che le fanno » (Rom. I, 29, 30, 31, 32). E i Corinti, tra cui erano cominciati a prodursi dissensi e divergenze di vedute, per opera di finti e falsi apostoli, che cercavano di fuorviarli dalla retta comprensione dell'evangelio con dotti sermoni, l'apostolo ammonisce che la loro fede deve poggiare non sull'umana sapienza, sulla sapienza del secolo e dei principi del secolo, che Iddio ha annichilati, ma sopra la potenza di Dio (1 Cor. II, 5 e 6, e 2 Cor. XI, 13). E agli Ebrei, che avevano ricevute le promesse per mezzo dei patriarchi e dei profeti, rimprovera il loro induramento (Rom. XI, 25), il non aver saputo cioè comprendere nè lo spirito delle promesse, nè che le stesse si fossero adempiute nell'attualità (Rom. IX, 31). Allo stesso ordine d'idee è improntato anche il paragone dell'ulivo selvatico (Rom. XI, 17 e ss.). L'ulivo selvatico è il paganesimo nella sua duplice direzione di paganesimo ellenico e paganesimo romano, che viene ad innestarsi al giudaismo, che rappresenta nel campo delle supreme idealità religiose la tradizione e la continuità storica e sociale, così come il paganesimo ellenico e quello romano rappresentano, rispettivamente, la tradizione e la continuità storica, l'uno nel campo delle supreme idealità estetiche e speculative, e l'altro nel campo delle supreme idealità etiche e giuridiche.

E come le supreme idealità estetico-filosofiche e quelle etico-giuridiche ad un determinato momento della vita storica del popolo ellenico e del popolo romano si concretizzano, assumono forme esteriori e sensibili, del pari le supreme idealità religiose si realizzano, prendendo una forma oggettiva nel Cristo e nella dottrina evangelica da lui emanante. Questo concetto è sintetizzato con esuberante e magistrale chiarezza e precisione in due passi, Gal. IV, 4 : « ma venuta la pienezza del tempo — ὅ τε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου — ha mandato Dio il Figliuol suo fatto di donna, fatto secondo la legge »; e Efes. I, 9 e 10 « per far noto a noi il mistero della sua volontà, secondo il suo beneplacito, che aveva egli seco stabilito, di riunire nell' ordinata pienezza dei tempi (*in dispensatione plenitudinis temporum*) in Cristo tutte le cose, e quelle che sono nei cieli e quelle che sono in terra ». La locuzione in questi passi adoperata è ben diversa da altre congeneri, quali *tempo d' adesso* (Rom. III, 26), *fine dei secoli* (1 Cor. X, 11), *debito tempo* (I Tim. II, 6), *tempo opportuno* (Rom. V, 8 e 9), e serve ad additare il punto culminante del corso di sviluppo dell' incivilimento storico e sociale. In questo preciso momento e non prima, nè dopo, il mistero ascoso ai secoli, preordinato prima dei secoli e della fondazione del mondo, di cui fu fatta promessa ad Abramo, promessa confermata a Mosè e ai profeti, doveva rivelarsi nella sua interezza, perchè chiara risulgesse, per usare le parole dell' apostolo, nel cuore degli uomini la cognizione della gloria di Dio nella faccia di Gesù Cristo. Quest' immagine della pienezza del tempo o dei tempi, dovette probabilmente essergli suggerita dalla considerazione che la pienezza del giorno si ha quando il sole è a metà del cielo.

E' certo intanto che a Paolo il mondo romano, all' epoca della comparsa del Cristo, apparve, quale realmente fu, la più grande svolta della storia, il vasto mare in cui sboccano tutte le correnti dell' incivilimento preistorico e protostorico, il momento in cui pervengono a completa maturità e concretizzazione tutti i supremi ideali dello spirito e del pensiero umano. Quest' ordine d' idee seguito dall' apostolo annulla senz' altro tutte le fantasie di coloro, che prendendo alla lettera taluni passi delle sue epistole, si sentono autorizzati ad attribuirgli un'imminente parusia, un prossimo ritorno del Cristo, ciò che egli non immaginò neppure una volta

sola, neppure un solo istante¹. Mel mondo romano egli vide anche la più acconcia piattaforma per spingere il suo sguardo scrutatore e indagatore nel passato e nell'avvenire dell'umanità, donde la sua affermazione rivelatrice: « le vecchie cose sono passate; ecco che tutte le cose sono rinnovellate » (2 Cor. V, 17).

1) Nella seconda Tessalonicesi Paolo offre esplicite delucidazioni sulla seconda venuta di Cristo. Ecco come erano andate le cose. Si era fatta circolare fra i membri di questa comunità una lettera, sotto il suo nome, con cui contorcendo e deformando quanto aveva egli loro detto a viva voce nella sua predicazione e per iscritto nella sua prima lettera, si cercava di dare ad intendere che il ritorno di Cristo fosse imminente. Se ciò sia avvenuto in buona o in mala fede non sappiamo; è probabile la prima ipotesi: che si sia trattato dei soliti zeloti, di quelli che prosperano in ogni tempo in tutte le sette e in tutte le confessioni, che ripieni di furore religioso non conoscono altra via per infondere una maggiore edificazione nei fedeli, che minacciando imminenti rivolgimenti e catastrofi. L'apostolo, avutone sentore, sentì il bisogno di rimettere subito le cose a posto.

Il Weizsäcker, il Pfeleiderer, lo Schmiedel, l'Holtzmann, tra gli altri, contestano l'autenticità della seconda lettera. All'uopo una prova decisiva si è voluta vedere nel saluto apposto di mano di Paolo nella chiusura dell'epistola, ad imitazione della prima Corinti, ciò che rivelerebbe l'intento del pseudo-Paolo di occultare con siffatto espediente il falso. Questa congettura, che si dà l'aria di essere suggerita da un grande acume e da un profondo spirito di penetrazione, è una povera e grama ipotesi. Paolo dichiara che il saluto è apposto di propria mano, perchè i Tessalonicesi non abbiano dubbi sulla provenienza della lettera. Si è argomentato anche dallo scopo che avrebbe mosso il pseudo-Paolo a redigerla e si è creduto di trovarlo nel bisogno di adattare le vedute apocalittiche di 1^a Tess. IV, 15 e ss. al modo come le stesse venivano concepite dai credenti verso i principii del 2^o sec., epoca a cui se ne riporta la compilazione. Ma se una simile preoccupazione avesse determinato la redazione della 2^a Tess., non si comprende perchè mai non si siano emendati, sotto la sua spinta, passi come Marc. XIII, 30; Luc. XXI, 32 e Matt. XXIV, 34, che riscuotevano certamente maggiore autorità dei testi paolini. Se la 2^o Tess. fosse l'opera di un falsario, non vi si conterrebbe alcun accenno alla lettera che si faceva circolare nella comunità dei Tessalonicesi sotto il nome di Paolo; un falsario avveduto e non idiota, com'è intuitivo, si sarebbe limitato a fornire un'interpretazione autentica di quanto è detto nella 1^a Tess., ammeno che non si voglia ammettere sul serio, come taluno ha opinato, che il pseudo-Paolo della 2^a Tess. si sia posto contro il vero Paolo della prima.

Screditata la 2^a Tess., l'opinione che Paolo si sarebbe illuso, come un povero ed esaltato credente, di assistere insieme ai suoi compagni di fede al ritorno di Cristo, veniva a prendere salda consistenza. Se nonchè questa tesi urtava contro un altro scoglio: l'irreconciliabilità di 1^a Tess. IV, 15 e ss., di cui 1^a Cor. XV, 51 e ss. è una riproduzione quasi fedele, con Rom. XI. 25; e

*Necessità della venuta del Cristo dedotta da considerazioni
d'ordine filosofico-teologico.*

Abbiamo detto che l'altra sorgente di pensiero da cui Paolo postula le ragioni dell'avenuta del Cristo è di carattere prevalentemente filosofico-teologico; s'impertnia tutta sulla concezione del peccato, da cui scaturisce. E' un errore credere col Pflleiderer ed altri che Paolo abbia concepito il peccato quale indipendente entità, quale esterno ed operante soggetto¹. Una simile concezione è completamente estranea ai principii informativi della dottrina dell' apostolo e non v' è alcun passo che l'autorizzi e legittimi. Egli distingue uomo *secondo lo spirito* e uomo *secondo la carne* e contrappone l'uno all' altro, in quanto il primo rappresenta il momento dinamico e progressivo, il secondo il momento statico e regressivo dell'individuo e del tutto sociale. Lo spirito è ciò che compendia ed unifica l'insieme delle facoltà psichiche ed è perciò il mezzo della conoscenza. A ciò appunto allude quando egli dice che noi « abbiamo la caparra dello spirito » (2 Cor. I, 22 e V, 5). Essendo tutti gli uomini dotati di spirito ed essendo questo lo strumento della conoscenza, ne segue che tutti sono imputabili e responsabili delle loro azioni di fronte a Dio, e pagani ed ebrei, sebbene il grado dell' imputabilità e

poichè questo scoglio non si poteva superare abbattendolo, si è girato. Si è detto che con l'andare degli anni Paolo avrebbe finito per persuadersi che la diffusione dell' evangelio avrebbe importato un lungo spazio di tempo e quindi egli avrebbe abbandonato l'idea di assistere al ritorno di Cristo. Ora poichè la 1^a Tess. (così come la 2^a) fu scritta durante il suo primo soggiorno a Corinto (Ved. Duchesne, *Stor. della Ch. Ant.*, trad. it. Roma, 1911, vol. I, p. 20) egli avrebbe fatto le nuove esperienze, che l'avrebbero indotto a modificare le sue precedenti convinzioni, nel tempo che intercede fra la 1^a Corinti e l'epistola ai Romani. Il che equivale a rinchiudere il suo cervello nel guscio di noce, nè più e nè meno. Ma anche questo modo di argomentare non è scevro di inconvenienti e gravi. I passi 20, 21, 22, 23, 24, 25 e 26 di 1^a Cor XV, sono espressione di vedute oltre che escatologiche anche apocalittiche di Paolo, e la realizzazione di quest' ultime a nessun costo si può restringere nella cerchia di tempo in cui egli sperava di vivere, onde l'interpretazione isolata e letterale di 51 e ss. è interdetta non solo da Rom. XI, 25, ma anche dai mentovati luoghi

1) Pflleiderer, *Das Urchristentum, Seine Schriften und Lehren*, Berlin, 1902, Band, p. 197.

della responsabilità vari da individuo ad individuo e da momento storico a momento storico. Da quest' ordine d'idee parte l'apostolo quando riconosce una legge naturale nell' uomo, che si svolge non in opposizione alla legge positiva, ma indipendentemente da essa. « Imperocchè quando le genti, che non hanno legge, fanno naturalmente le opere della legge, costoro che la legge non hanno, sono legge a sè stessi » (Rom. II, 14). Ma qui per legge bisogna intendere principalmente le manifestazioni ideali sociali, che hanno la loro ultima origine in Dio è attraverso cui Dio parzialmente si rivela. E così si spiega l'allocuzione, diretta soprattutto al paganesimo: « Conciosiachè quello che di Dio può conoscersi, è in essi manifesto, per averlo Dio ad essi manifestato; giacchè le invisibili cose di lui, dopo creato il mondo, per le cose fatte comprendendosi, si veggono: anche la eterna potenza e il divino essere di lui, onde siano inescusabili » (Rom. I, 19 e 20).

Causa e fonte del peccato è la carne, ma non la carne nella sua materialità, bensì quale elemento e principio di vita. Le tendenze della carne sono contrarie alle tendenze ed aspirazioni dello spirito, perchè le une mirano al di quà, hanno per oggetto immediato il mondo ed i suoi godimenti, le altre mirano al di là, hanno per oggetto immediato il bene e quindi Dio, che è il bene supremo. Al l'uomo, che si lascia trasportare dai desideri e dalle brame della carne, si offusca ed oscura anche la visione di Dio o si deforma ed assume gli aspetti e gli atteggiamenti, che le carnali cupidige ispirano. Quest' ultimo è precisamente il caso del mondo pagano, che attribuiva alla Divinità le stesse debolezze e gli stessi vizi del l'uomo, donde la violenta invettiva: « perchè avendo conosciuto Dio, non lo glorificarono come Dio, nè a lui grazie rendettero; ma infatuaron nei loro pensieri e si ottennebrò lo stolto lor cuore; imperocchè dicendo di essere saggi, divennero stolti; e cangiarono la gloria dell' incorruttibile Dio, con l'assomigliare Iddio alla figura di uomo corruttibile, e di uccelli, e di quadrupedi e di serpenti » (Rom. I, 21, 22 e 23).

Il peccato consiste in una direzione di volontà in antagonismo alle aspirazioni dello spirito, essendo essa mossa e determinata dalle cupidige della carne, e si concreta in un disconoscimento o negazione della Divinità. Di questo disconoscimento l'uomo è sempre imputabile e responsabile, per il motivo che, essendo egli dotato di

intelligenza e di ragione, è sempre aperta a lui la possibilità di comprendere Iddio nella sua vera essenza. La negazione della Divinità prende due forme, diretta o indiretta. Negazione diretta si ha quando l'uomo, cui, come si è detto, è sempre aperta la possibilità di riconoscere Dio, sedotto e reso schiavo dagli istinti e desideri della carne, più non si occupa di appagare le esigenze dello spirito, di indagare quale è la vera essenza di Dio e di rendere a Dio, cui l'uomo è collegato dagli stessi vincoli che uniscono il padre ai figli, il dovuto onore. Ed è quanto si è verificato per i pagani, che « avendo conosciuto Dio, non lo glorificarono come Dio, nè a lui rendettero grazie » (Rom. I, 21). In che modo il mondo pagano aveva conosciuto Dio? I Greci attraverso quella particolare manifestazione della Divinità, che è il sapere estetico e speculativo, e i Romani, attraverso quella particolare manifestazione della Divinità, che è il sapere etico-giuridico. — Negazione indiretta si ha quando vengono trasgredite le leggi, che Dio ha dato agli uomini, pur riconoscendo la Divinità nella sua vera essenza. Ed è il caso del popolo eletto, degli Israeliti, che, quantunque portatori della genuina e vera idea di Dio, osservavano pure la legge, ma nella lettera che uccide, e non nello spirito che vivifica.

Parziale adunque rivelazione della Divinità nei pagani e negli ebrei.

La carne non è la prima e vera causa efficiente del peccato, ma piuttosto la sede, il mezzo e lo strumento di esso. La spinta al peccato è data sempre dalle influenze esteriori, dalle attrattive e seduzioni del mondo, che destano ed infiammano i desideri della carne, soggiogano la volontà, obbligandola al soddisfacimento dei carnali desideri e rendono l'uomo schiavo del peccato. Tra le influenze esteriori l'apostolo tien conto di quelle che derivano dalla legge, in quanto questa, ponendo un divieto alla libera esplicazione delle facoltà umane, viene anche a porre in una maniera più viva e spiccata dinanzi alla mente dell'uomo, ciò che del divieto forma oggetto, e quindi a dare per via indiretta un impulso al peccato. Perciò egli dice che dalla legge viene la cognizione del peccato (Rom. VII, 7). il quale esisteva tuttavia prima della legge, ma non veniva imputato (nella stessa misura beninteso), appunto perchè non v'era legge (Rom. V, 13). « Che diremo adunque? la legge è essa un peccato; mai no, ma io non ho conosciuto il peccato, se non per

mezzo della legge, se la legge non mi avesse detto « non desiderare ». Ma il peccato presa occasione da quel comandamento, cagionò in me ogni cupidità ». (Rom. VII, 7 e 8).

Il peccato genera un'alterazione nell'intera compagine organica e psichica dell'uomo, una deformazione della carne, per effetto della quale questa diviene il terreno adatto all'insediamento delle potenze inferiori, degli spiriti maligni, che vagolano nell'aria in cerca delle occasioni propizie per esercitare la loro nefasta influenza sull'uomo. Essi vivono di peccato, ma le infrazioni dell'uomo non sono loro fattura immediata, non sono essi veicoli del peccato. La loro opera si limita a corroborare, irrobustire e rinvigorire i pensieri peccaminosi, a eccitare maggiormente le cupidigie della carne e spingere la volontà a tradurle in atto. Sono questi spiriti maligni, per rendere con un paragone moderno il pensiero di Paolo, come i microbi patogeni, che quando si è prodotta una lesione nell'organismo, vi accorrono ed estendendola e propagandola, accelerano il disfacimento e la dissoluzione dei tessuti. La loro influenza quindi non è in nulla dissimile da tutte le altre influenze, che concorrono a determinare la condotta umana. L'apostolo non poteva non tener conto nella sua teoria sul peccato degli spiriti maligni e dell'influenza che esercitano sull'uomo, in quanto essi rappresentano una parte importante nella teologia giudaica e nell'evangelio, ma egli anche in questo campo della sua dottrina ha portato un'ammirevole chiarezza e precisione di concetti. Il problema della volontà è posto nei suoi veri termini, essendo essa considerata come facoltà di auto-determinazione e scelta fra più motivi, e ne è prova il passo ove egli dice che « testimone la coscienza, i pensieri fra di loro a vicenda si accusano e anche si difendono » (Rom. II, 15). La quale facoltà non subisce alcuna sostanziale modificazione se i motivi acquistano una maggiore vigoria ed intensità per l'intervento di potenze inferiori.

Coloro che hanno avanzato col Wrede¹ la tesi che l'opera della salute consiste essenzialmente nel debellamento di queste potenze inferiori, in conseguenza di un antagonismo fra esse e Dio, non hanno fatto che falsare la dottrina di Paolo, in cui si sono illusi di trovare concetti, che essi hanno dedotto da loro particolari vedute,

1) Wrede, *Paulus, Religionsgesch. Volksbücher*, 1904.

pervenendo così a quelle erronee, goffe e grottesche interpretazioni, che non sono altro che una caricatura di tale dottrina.

Riservandoci di esaminare in seguito in che cosa veramente consiste l'opera della salute, qui conviene notare che anche per quanto riguarda l'inizio del peccato, la sua entrata nel mondo, Paolo, sebbene non ci abbia dato esplicite dichiarazioni in proposito, si sia rigidamente attenuto all'ordine d'idee sin qui esposto, secondo cui il peccato è opera dell'uomo, a cui recano il loro contributo gli spiriti maligni. Egli quindi dovette dare al racconto biblico, contenuto nel 3° Cap. della Genesi, in armonia a tale ordine di idee, un'interpretazione che, rispettandone lo spirito, si discosta dalla lettera. Il peccato dell'originaria coppia umana, la quale, essendo fattura divina, portava seco più che mai viva e potente l'impronta e l'immagine di Dio, fu una disubbidienza, un'infrazione ad un precetto divino, ma non precisamente del divieto di mangiare i frutti dell'albero della scienza del bene e del male. L'albero della scienza del bene e del male sta a simboleggiare la doppia faccia della vita, il bene e il male, le tendenze progressive e quelle regressive, come il serpente, che fra i rettili è quello che più desta orrore e ribrezzo ed è il più insidioso all'uomo, sta a simboleggiare le potenze inferiori, che vivono di peccato. Se la vita non presentasse questa doppia faccia di bene e di male, se il suo cammino non fosse disseminato d'inciampi, che ostacolano e ritardano lo sviluppo della personalità e del perfezionamento etico, non vi sarebbe più libertà nell'uomo e neppure merito e demerito. Il peccato è il corrosivo necessario della vita umana. Ma come immaginò Paolo il precetto che fu trasgredito dall'originaria famiglia umana? Probabilmente come un precetto d'indole etica, per effetto dell'inosservanza del quale sorse il primo neo nella contemplazione e visione della Divinità, il primo allontanamento dalle vie da essa tracciate all'uomo e quindi un'alterazione di rapporti fra Dio e l'uomo.

Vediamo ora quali sono le conseguenze del peccato. Paga del peccato, dice l'apostolo, è la morte (Rom. VI, 23). Qui per morte bisogna intendere non tanto la morte vera e propria, quanto la morte nel senso di decadimento dallo stato di pace, di tranquillità e illuminazione dello spirito, in cui versa l'uomo quando conforma la sua condotta alle leggi divine. Questo stato di abbruttimento e decadimento della carne e dello spirito segue come conseguenza imme-

diata del peccato, è prodotto suo naturale, è il frutto che il peccato genera per la forza che ad esso è intrinseca. In quanto poi il peccato costituisce anche un disconoscimento diretto o indiretto della Divinità, provoca anche una collera di Dio (ὀργή θεοῦ), la quale si esplica in un castigo. Questo concetto esprime Paolo in Rom. I, 18: « imperocchè si manifesta l'ira di Dio dal cielo contro ogni empietà ed ingiustizia degli uomini ». Di che natura è questo castigo? Generalmente il peccato si espia con un accrescimento di peccato: « e siccome non si curarono di riconoscere Dio, abbandonolli Iddio ad un reprobato senso, onde facciano cose non convenevoli » (Rom. I, 28). Ma tale il castigo, quale la colpa. Allorchè il peccato è per produrre addirittura una sovversione, un capovolgimento di rapporti dell'uomo con la Divinità, sopraggiunge la morte ad estirpare il contagio e la diffusione del male. E' ciò che avviene agli Israeliti, che essendosi, durante la loro dimora nel deserto, abbandonati alla crapula e alla fornicazione, e avendo incominciato ad adorare gl'idoli, perirono in numero di 23 mila e altri furono uccisi dai serpenti (1 Cor. X, 7, 8 e 9).

E' a partire adunque dall' originaria famiglia umana che i rapporti fra Dio e l'uomo subiscono un' alterazione progressiva ed ascendente, in quanto il peccato, come si è visto, implica un accrescimento di peccato. Ma poichè alla forza del peccato da un lato e alla collera di Dio dall' altro è di contrappeso l'infinita bontà e misericordia di Dio stesso, all'accrescimento graduale e progressivo del peccato per un verso, si contrappone una graduale e progressiva rivelazione della Divinità per un altro verso. Da queste considerazioni muove l'apostolo quando afferma che e Giudei e Greci sono tutti sotto il peccato, che tutti sono usciti di strada (Rom. III, 9 e 12) e più energicamente le pone in rilievo quando dice che Dio restrinse tutti nell' incredulità — ed aggiung — affine di usare a tutti misericordia (Rom. XI, 32). Allo stesso ordine di concetti si ispira Gal. III, 22: « ma la scrittura chiuse tutti sotto il peccato » e Rom. III, 23: « imperocchè tutti hanno peccato ed hanno bisogno della gloria di Dio ».

Questa rivelazione parziale della Divinità si attua in tre distinte direzioni: Iddio si manifesta fra gli Ebrei come suprema potestà e potenza, fra gli Elleni, come supremo ideale di bellezza e di sapienza e fra i Romani, quale supremo ideale etico-giuridico.

Non bisogna tuttavia credere che la rivelazione di Dio nelle indicate direzioni sia unilaterale, in guisa che Iddio si sia dato a conoscere agli Ebrei esclusivamente attraverso manifestazioni di carattere soprannaturale, e ai Greci e ai Romani, esclusivamente attraverso manifestazioni di carattere, rispettivamente, estetico-speculative ed etico-giuridiche. Se agli Ebrei per mezzo di Mosé è stata intimata la legge, ai Greci ed ai Romani, al mondo pagano, in una parola, Iddio, come suprema potenza, si è del pari fatto conoscere per mezzo di quelli che l'apostolo denomina *deboli rudimenti*, i quali per loro natura non sono déi (*qui natura non sunt dei*). Egli infatti rimprovera ai Galati, che hanno conosciuto Dio nel tempo attuale, anzi sono stati da Lui conosciuti, il ritorno all' adorazione di siffatti deboli e poveri rudimenti (Gal. IV, 8-9). Questi sono i pedagoghi, i curatori ed amministratori dell' umanità minorenni e in aspettazione della fede che deve essere rivelata (Gal. IV, 3-11, 23).

In Cristo si unificano e si fondono gli additati supremi ideali e acquistano piena concretezza. E ciò era necessario che accadesse, perchè la legge si era appalesata inferma, incapace ad abolire il peccato. Ma ciò che non poteva fare la legge, a cagione della sua infermità, fece Iddio, il quale « avendo mandato il suo figliuolo in carne simile a quella del peccato, col peccato abolì nella carne il peccato » (Rom. VIII, 3; 2 Cor. V, 21).

Opera di redenzione del Cristo.

Abbiamo visto che la forza operativa del peccato si biforca in due direzioni parallele e distinte, l'una delle quali mena ad un disconoscimento diretto della Divinità, prende cioè come oggetto di mira Iddio stesso, l'altra mena ad un disconoscimento indiretto della Divinità, prende cioè come oggetto di mira le leggi da Dio poste all'uomo. A questa duplice forza ed attività del peccato, corrisponde una duplice forza ed attività dell' evangelio. Ma per comprendere esattamente la dottrina che svolge Paolo sull' evangelio come potenza (*δύναμις*) di salute, che si realizza in antitesi alla *δύναμις* di perdizione, che deriva dal peccato, occorre accennare più ampiamente ad alcuni concetti, che egli espone in ordine a quest' ultima.

L'apostolo parla di una legge del peccato e di una legge di giusti-

zia; la prima è la negazione e l'annullamento della seconda. La legge di giustizia è quella che pone il bene non come principio superiore astratto, ma con esplicito riferimento a Dio, che vuole ed esige che si attui. Sinchè l'uomo non riconosce che egli deve uniformare alla legge di giustizia la sua condotta, non in ossequio formale ad essa ed ai suoi precetti, ma in quanto vede nei suoi precetti un ordine, un' ingiunzione da parte di Dio, non potrà dire di avere effettivamente osservato la legge e quindi di avere operato il bene. Appena il bene, venga disgiunto da quel principio etico superiore ed assoluto, che solo in Dio risiede, si offusca ed oscura, e perde ogni reale contenuto; non è più bene, ma ombra, simulacro ed apparenza di esso. « Israele che seguiva la legge di giustizia non è pervenuto alla legge di giustizia » (Rom. IX, 31). Per legge di giustizia qui l'apostolo intende i due aspetti della giustizia, quello religioso e quello etico-giuridico, che scorrono come due correnti, unite e fuse, nel letto del medesimo fiume. E perchè Israele non è pervenuto alla legge di giustizia? Perchè aveva perduto di vista la fede, che è lo spirito animatore e vivificatore della legge, e prestava ossequio alla lettera, che è la parte esterna e formale (Rom. IX, 32). Lo stesso accade ai Greci, per quanto riguarda la sapienza. La sapienza del mondo si è infatuata, perchè anche essa si è allontanata da Dio, è quindi divenuta incapace a riconoscerlo (1 Cor. I, 20 e 21). Non altrimenti procedono le cose presso i Romani. Essi sono i depositari e custodi dei principii etici e giuridici, ma attraverso i sommi veri della morale e del diritto non hanno saputo elevarsi ad una concezione sana e realistica di Dio. Questo e non altro vuol dire Paolo con la frase scultorea magnifica incisiva: « *la verità di Dio ritengono nell' ingiustizia* » (Rom. I, 18).

L'uomo si trova nell' impossibilità materiale di attuare il bene, quando la pratica del bene è dissociata dalla fede in Dio. « Abramo credette a Dio e gli fu imputato a giustizia (Rom. IV, 3; Gal. III, 6); — tutto quello che non è secondo la fede è peccato (Rom. XIV, 23); — l'uomo è giustificato per mezzo della fede senza le opere della legge » (Rom. III, 28). Questi passi e altri rivelano tutti lo stesso pensiero.

Evidentemente Paolo utilizzò e tesoreggiò in questa parte della sua dottrina, relativa all'uomo in rapporto al peccato, più che le sue esperienze personali, le esperienze storiche, come si desume dal quadro che egli traccia del paganesimo e dello stesso giudaismo.

Tutti hanno fuorviato, sono usciti di strada, e gentili ed ebrei, gli uni per un verso, gli altri per un altro verso.

La forza ed efficacia del peccato si esaurisce interamente nella condizione d'incapacità ed inettitudine ad agire rettamente, in cui viene a trovarsi l'uomo, malgrado il principio del bene sia posto chiaramente innanzi alla sua mente e alla sua coscienza. E' a siffatta condizione che allude l'apostolo quando dice : « imperocché quel bene che io fo non intendo, giacchè non fo il bene che amo, ma quel male che io odio, quello io fo » (Rom. VII, 15).

La forza ed efficacia dell' evangelio si esplica e si realizza in due distinte maniere, in antagonismo alle due distinte maniere con cui opera il peccato. Secondo la prima di queste maniere, in quanto il peccato è disconoscimento immediato di Dio, l'evangelio è operativo di salute offrendo alla coscienza umana una piena acquisizione della cognizione di Dio, mercè l'attività soprannaturale e prodigiosa di Cristo. Ed ecco una serie di passi, che sono tutti ispirati e dominati da questo concetto : « mistero ascoso ai secoli, e alle generazioni, manifestatosi però adesso ai santi di lui, ai quali volle Dio far conoscere quali siano le ricchezze della gloria di questo mistero fra le nazioni, che è Cristo (Coloss. I, 26 e 27); — adesso poi senza la legge si è manifestata la giustizia di Dio, comprovata della legge e dai profeti : la giustizia di Dio *per la fede* in Gesù Cristo e in tutti e sopra tutti *quelli che credono* in lui (Rom. III, 21 e 22); — il quale da Dio fu preordinato propiziatore in virtù del suo sangue per mezzo della fede, affine di *far conoscere* la sua giustizia nella remissione dei precedenti delitti, sopportati da Dio fino a che *facesse conoscere* la sua giustizia nel tempo d'adesso; onde sia egli giusto e giusto faccia chi ha fede in Gesù Cristo (Rom. III, 25 e 26); — conciosiachè Dio, che disse che dalle tenebre splendesse la luce, egli stesso rifulse nei nostri cuori, perchè *chiara si rendesse la cognizione* della gloria di Dio nella faccia di Gesù Cristo (2 Cor. IV, 6); — anzi io giudico che tutte le cose siano perdita rispetto all'*eminente cognizione* di Gesù Cristo (Filipp. III, 8); — se pertanto alcuno è in Cristo egli è *nuova creatura* : le vecchie cose sono passate : ecco che tutte le cose sono rinnovellate, ma il tutto da Dio, il quale ci ha a sè riconciliati per Cristo (2 Cor. V, 17 e 18); — sapendo come non è giustificato l'uomo per le opere della legge, ma per la fede in Gesù Cristo, crediamo anche noi in Gesù Cristo per essere giustificati

per la fede in Cristo e non per le opere della legge (Gal. II, 16); — ma io per la legge sono morto alla legge per vivere in Dio, con Cristo sono confitto in croce » (Gal. II, 19).

In antitesi alla forza del peccato, che mena a un disconoscimento indiretto della divinità con l'infrazione delle leggi divine, la potenza di salute dell'evangelio si attua col mettere innanzi alla mente e alla coscienza umana luminosamente tali leggi. Ed ecco un'altra serie di passi, in cui è affermato questo concetto: « affinché la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la legge, ma secondo lo spirito (Rom. VIII, 4); — imperocchè la saggezza della carne è morte, la saggezza dello spirito è vita e pace, per il motivo che la sapienza della carne è nemica a Dio, perchè non è soggetta alla legge di Dio, nè può esserlo (Rom. VIII, 6 e 7); — imperocchè non conoscendo la giustizia di Dio e cercando di stabilire la propria non si sono soggetti alla giustizia di Dio; imperocchè il termine della legge è Cristo, per dare la giustizia a tutti coloro che credono (Rom. X, 3 e 4); — imperocchè chi ama il prossimo ha adempiuto la legge (Rom. XIII, 8); conciosiachè tutta la legge comprendesi in questa parola; ama il prossimo tuo come te stesso (Gal. V, 14); — avendo pur questa speranza che colui il quale ha principiato in voi la buona opera la perfezionerà sino al giorno di Cristo (Filipp. I, 6); conciosiachè non sarà giustificato dinanzi a lui alcun uomo per le opere della legge, giacchè dalla legge viene la cognizione del peccato » (Rom. III, 20).

Il peccato determina una collera di Dio e provoca un castigo, l'evangelio determina una riconciliazione, un ristabilimento di rapporti (1) — *ἁγιασµὸς* — fra l'uomo e Dio e attira una grazia; la grazia costituisce il corrispettivo immediato alla condotta umana, che si è conformata ai dettami dell'evangelio, così come la tentazione e nefasta influenza degli spiriti maligni costituisce il corrispettivo immediato della condotta umana, che si allontani dalle leggi divine. L'opera di riconciliazione e giustificazione del Cristo è tutta qui, in questa concezione, che domina interamente questa parte della dottrina di Paolo. La redenzione non si è esaurita nell'attività spiegata dal Cristo durante la sua presenza nel mondo, ma si pro-

1) Jeanmaire, *Le péché et la gnose dans la théologie Paulinienne*. — in *Revue de l'histoire des religions*, tom. LXVIII, ann. 1913, Paris, p. 277.

lunga e perpetua nello spazio e nel tempo, affinchè tutti possano, fino al giorno della seconda venuta di lui, conseguire l'acquisizione contraria a quella del peccato per mezzo dell' evangelio. Vedremo come è possibile questo conseguimento, malgrado la morte, appresso, quando ci occuperemo della dottrina di Paolo sulla morte, immortalità e risurrezione. — L'idea poi che la morte di Cristo rappresenti anche un sacrificio espiatorio è appena adombrata da Paolo, come in Rom. III, 25 : « il quale fu da Dio preordinato propiziatore in virtù del suo sangue per mezzo della fede, affine di far conoscere la sua giustizia nella remissione dei precedenti delitti », e in Rom. V, 8 e 9 : « dà a conoscere Dio la carità verso di noi, mentre essendo noi tuttor peccatori, nel tempo opportuno Cristo per noi morì, molto più al presente giustificati nel sangue di lui, saremo salvati dall'ira per mezzo di lui »; ma tale idea non è prevalente, è accessoria, ed è messa innanzi per far spiccare la parte umana, transitoria e accidentale in Cristo e per mostrare all'uomo, mercè la morte di Cristo, come nessun grande ideale si consegue senza gravi, dure e aspre lotte, che a volta impongono anche la rinuncia alla propria vita. Paolo poi non dice che Cristo morì invece nostra, bensì per noi ὑπὲρ ἡμῶν.

La forza dell' evangelio però è di gran lunga superiore alla forza del peccato, giacchè l'uno viene da Cristo, è fattura divina, l'altro invece viene dall'uomo. « Ma non quale il delitto, tale il dono : conciosiachè se per il delitto di uno (*Adamo*) molti perirono; molto più la grazia e la liberalità di Dio è stata ridondante in molti in virtù di un uomo, di Gesù Cristo. E non tale il dono, quale la prevaricazione per uno che peccò : imperocchè il giudizio da un delitto la condanna : la grazia poi da molti delitti alla giustificazione » (Rom. V, 15 e 16). Come la forza del peccato è ad esso intrinseca e connaturata, così è intrinseca e connaturata all' evangelio la potenza di salute. « Chi ci dividerà adunque dalla carità di Cristo? forse la tribolazione? forse l'angustia? forse la fame? forse la nudità? forse il rischio? forse la persecuzione? forse la spada? Di tutte queste cose siamo più che vincitori per colui che ci ha amati. Imperocchè io sono sicuro che nè la morte, nè la vita, nè gli angeli, nè i principati, nè le virtù, né ciò che ci sovrasta, né ciò che ha da essere, né la fortezza, né l'altezza, né la profondità, né alcun' altra cosa creata potrà dividerci dalla carità di Dio, la quale è in Cristo Gesù, Signor

nostro » (Rom. VIII, 35, 37, 38 e 39). — E qui sorge nuovamente la quistione : come risulta il problema della libertà umana, una volta che l'uomo rimane indissolubilmente legato a Dio per effetto dell'evangelio? Ma l'evangelio non stabilisce, secondo il pensiero dell'apostolo, un legame indissolubile e indistruttibile fra Dio e l'uomo, imperocchè esso altro non rappresenta che un incremento, un'acquisizione maggiore di conoscenza della Divinità, un modo nuovo di apprendere e comprendere Iddio e le sue leggi, mercè cui l'uomo riesce ad affrancarsi completamente dalle influenze esteriori e dalla schiavitù del peccato, e a conseguire la piena libertà; viene così ad essere messo in grado, in quanto la perfetta cognizione di Dio implica la perfetta cognizione del peccato, di darsi liberamente a Dio o al diavolo, di servire Cristo o Belial. « Dappoichè imperfettamente conosciamo e imperfettamente profetiamo; venuto che sia il perfetto sarà rimosso quello che è imperfetto. Allorchè io ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino. Divenuto poi uomo, ho mandato via quelle cose, che erano da bambino ». (1 Cor. XIII, 9, 10 e 11).

Morte, immortalità e risurrezione.

Questa parte della speculazione paolina è quella che ha dato luogo alle più svariate e divergenti opinioni ed interpretazioni, e ciò non perchè l'apostolo non si sia esplicito o non abbia avuto modo di esplicarsi con tutta precisione e chiarezza, ma per la ragione che le idee, che in proposito espone, presuppongono, alla stessa guisa delle altre parti della sua dottrina, come è stato in principio di questo studio notato, un' iniziazione e professione di fede dei credenti.

Le idee che egli a volta a volta mette in luce si muovono senz' altro sul terreno dei fatti evangelici, già acquisiti alla coscienza delle comunità cristiane del tempo, e quindi non v' era alcun bisogno di dare alle stesse un ordine sistematico, o non fu questo bisogno da lui avvertito, essendo egli divenuto un dispregiatore della sapienza del secolo. È certo nondimeno che quanto noi possediamo attraverso la saltuaria esposizione — saltuaria perchè ispirata e impregnata da molteplici e differenti motivi, che fra loro si alternano e si incro-

ciano — si allontana decisamente così dai modelli giudaici, che da quelli ellenici.

Gli Ebrei non avevano un dogma sulla vita futura e tanto meno sulla sopravvivenza dell' uomo dopo la morte. L'idea della vita futura si appalesa tuttavia nelle correnti del loro pensiero religioso, sin dalle sue scaturigini, sotto forma di speranza, presentimento, intuizione. Più tardi, quando le concezioni messianiche acquistano colorito e vivezza, per opera specialmente della letteratura profetica, in grazia di esse e delle visioni apocalittiche che alle stesse si ricollegano, assume consistenza anche l'idea della vita futura; con l'avvento del Messia i morti risorgeranno riprendendo i loro corpi. La sopravvivenza dell' uomo dopo la morte è estranea anche alle speculazioni religiose ellenistiche. Queste sono improntate, per quanto concerne la vita futura, alla dottrina di Platone, secondo cui con la morte, l'anima, che è d'origine divina, sopravvive alla dissoluzione del corpo. L'anima è quindi di sua natura immortale.

Vediamo ora qual' è la dottrina dell' apostolo su questo importantissimo argomento. Per Paolo l'immortalità è specifico attributo della Divinità; essa risiede in Dio soltanto. Ma poichè Gesù è il Figliuolo di Dio, è il Cristo, anche egli possiede per propria natura l'immortalità. È lui che ha distrutta la morte e rivelata la vita e l'immortalità (2 Tim. I, 10). Questo pensiero accentua Paolo quando dice : « se si predica Cristo come risuscitato da morte; come mai dicono alcuni di voi che non havvi risurrezione di morti? Che se non v'ha risurrezione dei morti, neppur Cristo è risuscitato. Se poi Cristo non è risuscitato, vana è adunque la nostra predicatione, vana è ancora la nostra fede » (1 Cor. XV, 12, 13 e 14). E più oltre : « che mi giova se i morti non risorgono? mangiamo e beviamo, che domani si muore » (ibid. 32). E ancora : « dov' è morte la tua vittoria? dov' è o morte, il tuo pungiglione? » (ibid. 55).

Il pensiero della vita futura che per lo innanzi era allo stato di speranza, presentimento intuizicne, diviene con la comparsa del Cristo, certezza indefettibile, matematica, assoluta. A questa veduta dell' apostolo non fa difetto l'affermazione racchiusa in Rom. VII, 24, secondo cui « in speranza siamo salvati — ora la speranza che si vede non è più speranza — conciosiachè come sperare quello che uno vede? », per il motivo che egli con queste parole non vuol dire altro se non che la certezza della vita futura per mezzo

dell' evangelio resta sempre certezza o conoscenza storica e non conoscenza empirica o sperimentale, che è quella che è o può essere continuamente presente allo spirito umano nei suoi effetti palesi e tangibili.

La vita futura e quindi l'immortalità non deriva all' uomo dalla sua stessa natura, dalla preesistenza dell' anima, secondo le vedute platoniche e pitagoriche, bensì direttamente da Dio (Rom. V, 17; VIII, 11; 1 Cor. VI, 14; XV, 20). Paolo non ammette soltanto una vita futura, che dovrebbe realizzarsi, se si prendono isolatamente alcuni passi e si interpretano alla lettera, quali 1 Cor. XV, 51 e ss. e 1 Tess. IV, 14, 15, all' epoca della seconda venuta di Cristo, ma una vita futura, che è la continuazione di quella attuale, di cui la morte non rappresenta che la crisi risolutiva, l'atto di decomposizione e ricostituzione immediata. La morte non annulla e distrugge la vita attuale, la quale invece si perpetua, senza alcuna soluzione di continuità, in un altro piano d'esistenza, che è come la proiezione di quello terrestre. Questa concezione egli postula, più che da dati storici — quantunque anche questi abbia tenuti in vista sulle tracce del Vecchio Testamento — dallo spirito della sua dottrina sull' evangelio, dalla considerazione che tutta quella parte dell' umanità, cui non è arrivato il verbo evangelico, sarebbe inesorabilmente perduta. Ma ciò non è e non può essere; il giudizio di Dio definitivo e irrevocabile sulla salvezza e sulla condanna non può aver luogo se non quando l'uomo sia pervenuto alla piena conoscenza della verità. Questo pensiero è lucidamente espresso in 1 Tim. II, 4 : « il quale (Dio) vuole che tutti gli uomini si salvino e arrivino al conoscimento della verità ». Il mezzo per arrivare a questo conoscimento è l'evangelio. Ora alla mente così perspicace, chiaroveggente e lungimirante di Paolo non sfuggì che durante la vita terrestre non a tutti sarebbe rimasta aperta la possibilità di apprendere e comprendere l'evangelio, sia per ragioni storiche, in quanto cioè la propagazione e diffusione dell' evangelio fra tutte le genti avrebbe importato un lungo periodo di tempo, sia per ragioni individuali, in quanto non tutti gli uomini sono egualmente dotati dal punto di vista spirituale, cioè dell'intelligenza e della ragione, e perciò inadatti, per cause non ad essi imputabili, alla comprensione dell' evangelio. Di questo primo ordine di considerazioni fanno luminosa testimonianza Rom. XI, 25 e Efes. II, 7. Nel primo

si dice che « l'induramento è avvenuto a una parte a Israele persino a tanto che sia entrata la *pienezza delle genti* ». Pienezza delle genti è contrapposta a *pienezza dei tempi*; il secondo di questi concetti sta ad additare il massimo periodo di sviluppo, dell'incivilimento storico, il primo, il periodo massimo di saturazione di siffatto incivilimento e quindi anche il periodo di preparazione per la seconda venuta di Cristo. In Efes. II, 7, Paolo, ribadendo le sue idee intorno all'opera di redenzione di Cristo, raffigura gli effetti dell'avvento del Cristo stesso ad una risurrezione da morte (ibid. 5 e 6) ed aggiunge : « affine di mostrare ai secoli susseguenti le abbondanti ricchezze della benignità sua (*di Dio*) sopra di noi per Cristo Gesù ». E' significativo poi il citato passo Rom. XI, 25, perchè ci mostra da un lato che Paolo non ignorava quella legge di contrasti, attraverso cui ogni progresso si attua, e dall'altro che la concezione del Cristo fu una concezione prevalentemente romanistica, fu dal mondo romano che l'evangelio ricevette la sua vera valutazione e sanzione storica, come appare dal monito, chiuso in parentesi, rivolto ai Romani : « *affinchè dentro di voi non vi giudichiate sapienti* ». Non per nulla Paolo era superbo di chiamarsi cittadino romano. Il secondo ordine di considerazioni, quello relativo alle disuguaglianze spirituali sociali, è messo in evidenza nell'immagine del vasaio e dei vasi, che il medesimo confeziona quali per uso onorevole e quali per uso vile (Rom. IX, 20 e ss.). Il vasaio è Dio che della stessa pasta ha foggato gli uomini, ma alla stessa guisa che un vasaio con la medesima creta fa vasi ornamentali e decorosi e vasi più umili e modesti, non ha dotato gli uomini nella stessa misura di beni e tesori spirituali, ossia d'intelligenza e di ragione. E' opportuno a questo proposito notare come l'apostolo abbia vagliato, pesato, misurato ogni sua espressione a fine di scongiurare qualsiasi erronea o falsa interpretazione di concetti, specialmente per quanto si attiene all'onniscienza e prescienza divina. Prescienza non è la stessa cosa che predestinazione, perchè nell'unico caso l'uomo si trova in condizione di completa libertà nello svolgimento della propria attività, è perfettamente arbitro ed artefice del proprio destino, soprattutto quando è pervenuto alla piena acquisizione della conoscenza di Dio, nell'altro, invece, l'uomo non si troverebbe mai in siffatta condizione e quindi inesorabilmente e fatalmente, per un precostituito disegno divino, condannato alla

perdizione. Ora solo travisando e disinterpretando la dottrina di Paolo si possono vedere nella stessa pensieri di predestinazione e di fatalismo. Nella similitudine del vasaio appunto, egli non parla di vasi *destinati* alla perdizione, ma di vasi *atti* alla perdizione, ciò che è ben diverso (ibid. 22). E se in qualche luogo fa capolino l'idea di predestinazione, come in Rom. VIII, 29, quest' idea è sempre riferibile all' altra di onniscienza e prescienza divina e non a un preordinato disegno divino di salvare una parte dell' umanità e perderne un' altra. Infatti il passo citato è così concepito : « imperocchè coloro che egli ha *preveduto* ha anche *predestinati* ad essere conformi all' immagine del figliuol suo, onde egli sia il primogenito tra molti fratelli ». Come vedesi *predestinati* qui è messo in intima e immediata relazione con *preveduti*.

I due indicati ordini di considerazioni si risolvono in un unico lineamento di pensiero, che è come la conseguenza ed illazione logica di tutte le vedute dell' apostolo sull' argomento : « Quelli che non hanno sentito nuova di lui (*di Cristo*) lo vedranno e quelli che non l'hanno visto lo intenderanno » (Rom. XV, 21). Ma l'idea della continuità della vita dopo la morte è esplicitamente affermata in Rom. XIV, 9 : « imperocchè Cristo ed è morto ed è risuscitato affine di essere signore dei vivi e dei morti » e più oltre (ibid. 11) : « imperocchè sta scritto : vivo io, dice il Signore, a me piegherassi ogni ginocchio e tutte le lingue confesseranno Dio ». Se per morti qui si volesse intendere coloro che sono scomparsi per sempre dalla scena del mondo, che hanno per sempre cessato di essere, non avrebbe più alcun significato e valore l'attributo di signore dato a Cristo, anche nei loro riguardi, perchè non è possibile signoreggiare e padroneggiare quelli che più non sono. La stessa affermazione in una maniera ancora più energica, è in 1 Cor. XV, 17 e 18 : « che se Cristo non è risorto, è vana la vostra fede, conciosachè siete tuttora nei vostri peccati ; per la qual cosa anche *quelli che in Cristo si addormentarono sono periti* ».

Da un punto di vista, diremo così pratico o realistico, non ha alcuna importanza il fatto che la risurrezione segua immediatamente alla morte, o dopo un lunghissimo periodo di anni o di secoli, in quanto questo periodo intermedio, fra la morte e la nuova vita, mentre costituirebbe una soluzione di continuità inesplicabile, non sarebbe affatto avvertito da colui, che a nuova vita è chiamato, e si

può anche ammettere che quest' ultima si verrebbe ad innestare sulla prima, ma senza una connessione logica e in contrasto con ogni legge di causalità. Questa riflessione così evidente e intuitiva non dovette passare inosservata dinanzi alla mente di Paolo, il quale fonda tutta la sua dottrina sulla risurrezione sul principio etico e moralizzatore. Questo principio etico e moralizzatore, che è la vera potenza dell' evangelio, donde scaturisce, è quello in virtù del quale la vita umana continuamente si rifà e si rinnovella, sino ad attingere le supreme vette dell' ideale, che è in Dio. Il raggiungimento di quest' ideale è il massimo premio riservato al credente, è il coronamento di tutte le sue opere e di tutte le sue aspirazioni, quando ha combattuto, giusta il magnifico paragone in 2 Tim. II, 5, alla stessa guisa di un lottatore nell' agone, secondo le leggi. Non ha quindi nessuna consistenza l'osservazione fatta dal Runze che il Cristianesimo non conosce una naturale immortalità dello spirito¹, perchè non l'immortalità dello spirito da esso è presa di mira, ma la sopravvivenza e risurrezione dell' uomo, e siccome questa per tutti gli uomini ha luogo, praticamente si perviene allo stesso risultato delle teorie gnostiche sulla naturale immortalità dell' anima.

Ed ora veniamo ai famosi passi 1 Tess. IV, 14, 15 e 16, che han dato tanta fatica agli esegeti apologetici e polemici. Abbiamo visto che Paolo riconosce due forme di risurrezione. La prima è quella, che segue immediatamente alla morte e che noi, con linguaggio moderno e più preciso, abbiamo denominato sopravvivenza dell' uomo dopo la morte. Diciamo dell' uomo e non dello spirito, mantenendoci strettamente nei limiti segnati alla dottrina su questo tema dall' apostolo, perchè, per lui, che pure parla frequentemente di uomo *secondo lo spirito* e uomo *secondo la carne*, questa distinzione, che ha scopi puramente teorici o didattici, quando si tratta della risurrezione non ha più ragion di essere, non riceve più alcuna applicazione. L' uomo risorge nella sua attuale compagine organica e psichica, integra nella sua forma, e modificata esclusivamente nella sostanza. Le modificazioni nella sostanza sono costanti e perenni, sino a raggiungere un limite massimo di trasformazione, che si verifica, come regola generale, con la risurrezione e col giudizio finale, da aver luogo con la seconda venuta di Cristo. Infatti

1) Runze, *Unsterblichkeit und Auferstehung*, Berlin, 1894. p. 164.

in 1 Cor. XV, 51, egli dice : « ecco che io vi svelo un mistero : risorgeremo veramente tutti, ma non tutti saremo cangiati ». Questo cangiamento definitivo, che è in senso progressivo o regressivo, positivo o negativo, verso la luce o verso le tenebre, e può avverarsi per gli eletti come per i reprobì, anche prima del giudizio finale, è ciò che costituisce la seconda risurrezione, o il suo contrario, la perdizione. E' in grazia di siffatto definitivo cangiamento, in senso positivo, che il corpo di viltà dell' uomo si trasforma in corpo di suprema signorilità, affinché sia conforme al corpo di gloria di Cristo (Filipp. III, 21). E questo cangiamento non solo per l'uomo, per la creatura avrà luogo, bensì anche nel mondo esteriore e sensibile, perchè degna sede divenga della transfigurata creatura (Rom. VIII, 21), e perciò con efficace immagine è detto che tutte le creature sospirano e sono come nei dolori del parto (ibid. 22) e con esse coloro che hanno le primizie dello spirito, che hanno cioè pienamente compreso ed accettato il verbo evangelico (ibid. 23). Ciò premesso, i citati passi 1 Tess. IV, 14, 15 e 16 così suonano : « imperocchè sulla parola del Signore vi diciamo che noi che siamo vivi, che siamo riservati per la venuta del Signore, non preverremo quelli che si addormentarono ; imperocchè lo stesso Signore al comando, e alla voce dell' arcaangelo, e al suono della tromba di Dio, scenderà dal cielo : e quelli che in Cristo sono morti, risorgeranno i primi ; quindi noi, che siamo vivi, che siamo superstiti, saremo trasportati sopra le nubi in aria con essi incontro al Signore, e così nel Signore saremo perpetuamente ». Qui, come avviene di frequente nelle epistole paoline si alternano e si incrociano due distinti ordini di idee, e cioè quello relativo alla sopravvivenza dell' uomo dopo la morte e quello relativo al definitivo cangiamento o risurrezione finale. Il primo è espresso nelle parole « *noi che siamo vivi, che siamo riservati per la venuta del Signore* », e il secondo nelle parole « *e quelli che in Cristo sono morti risorgeranno i primi* ». Al primo ordine di idee si salda anche un altro concetto, quello relativo all' efficacia della ricompensa, la quale ricompensa è in ragione dell' impegno preso e dell' attività spiegata dall' uomo per conseguirla e perciò è detto che coloro che sono vivi, ossia i sopravvenienti, non preverranno quelli che si addormentarono. Un pensiero, cotesto, parallelo a quello di cui è parola in Matt. XI, 11 e Luc. VII, 28 : « in verità vi dico, che tra quanti sono nati di donna, non è venuto alla luce chi

sia maggiore di Giovanni Battista, ma il più piccolo nei regni dei cieli è maggiore di lui ». In 1 Cor. XV, 51 e ss. le cose non procedono diversamente. Quando l'apostolo dice « risorgeremo veramente tutti », allude alla generale sopravvivenza dalla morte, e quando aggiunge « ma non tutti saremo cangiati » accenna nel tempo stesso alla risurrezione finale e all'idea di retribuzione, a cui la stessa è informata. I passi poi 52 e 53 contengono la visione apocalittica delle modalità onde si attua la risurrezione e il giudizio finale : « in un momento, in un batter d'occhio, all'ultima tromba ; imperocchè suonerà la tromba e i morti (morti qui = trapassati, dipartiti), risorgeranno incorrotti, e noi saremo cangiati ; imperocchè fa d'uopo che questo corruttibile dell'incorruttibilità si rivesta e questo mortale si rivesta dell'immortalità ».

Conchiudendo, per Paolo, il Cristianesimo è il faro luminoso, verso cui gravita l'umanità, è la gran via maestra attraverso cui tutti gli uomini debbono necessariamente passare su questa terra o in un altro piano di esistenza — che è la proiezione e il prolungamento di quello attuale, e che su di esso continuamente preme — affine di attingere quell'alto grado di consapevolezza e di libertà che li rende più pienamente responsabili di ogni loro azione e quindi anche pienamente capaci di merito e di demerito, di premio e di castigo di fronte alla Divinità.

Nelle epistole paoline è tutto l'evangelio.

Si è da più parti rivolto appunto alle lettere paoline che le stesse contengono scarsi riferimenti circa l'attività spiegata da Gesù durante la sua vita. Quest' appunto non è fondato, perchè da un lato esulava dagli scopi di Paolo di fornire ai credenti indicazioni sull'attività di Gesù, di tracciare un quadro della stessa, in quanto essi ne erano pienamente in possesso, e a lui premeva principalmente di dimostrare mercè considerazioni attinte all'ordine storico e teologico come Gesù non fosse altro che il Cristo, e dall'altro lato noi non sappiamo fino a che punto le epistole di Paolo riproducono quella che fu la sua predicazione. Se noi poi ammettessimo per un momento la contraria ipotesi, e cioè che la predicazione paolina, che le epistole innegabilmente nelle sue linee e direttive generali rispecchiano e

sintetizzano, sia caduta in terreno non evangelizzato, dobbiamo senz' altro inferirne e conchiuderne che la stessa, quando si pensi che taluni passi delle epistole presentano all' esegeta moderno una difficoltà d'interpretazione addirittura sconcertante, sarebbe riuscita all' umanità di quei tempi del tutto oscura e inintelligibile. Paolo quindi avrebbe fatto opera vana ed improduttiva, avrebbe predicato, come si suol dire, al vento. Ma così non stanno le cose, perchè noi sappiamo che tutto ciò che costituisce ulteriore sviluppo del cristianesimo e dei suoi dogmi, è già in uno stato embrionale nelle epistole paoline. Perciò a buon diritto è stata ritenuta Paolo il vero creatore della teologia¹. Paolo però, più che il vero creatore della teologia, è colui, come abbiamo altrove osservato, che ha dato al nascente cristianesimo un' interpretazione scientifica così profonda e realistica, che riempie il nostro animo di grande stupore ed ammirazione.

Ma i riferimenti, che contengono le epistole paoline sulla vita di Gesù, non sono nè scarsi, nè poco precisi, come vuole il Chiappelli². Negli scritti paolini è diffusa, stemperata tutta la materia evangelica, sotto quel particolare punto di vista da cui fu considerata e trattata dall' apostolo. Scarseggiano piuttosto le indicazioni dirette in ordine ai fatti evangelici, perchè ad esse ricorre Paolo unicamente quando sente il bisogno di dare alla sostanza del suo pensiero e delle sue parole un peculiare rilievo e d'imprimerle una maggiore efficacia e una più decisa vivezza di colorito, affinchè ne risulti una più pronta e immediata percezione e impressione in coloro, cui sono le lettere indirizzate. Così noi vediamo l'apostolo richiamare alla memoria dei Corinti alcuni avvenimenti essenziali della vita di Gesù, di cui non è fatto mai cenno nelle altre lettere, per il motivo che tra loro cominciavano a farsi strada quelle teorie gnostiche, che formeranno più tardi il fondo del docetismo. le quali, riducendo il Cristo ad un' umbratile apparizione nella storia, costituivano una polverizzazione del cristianesimo. E prima di tutti quello dell' ultima cena (1 Cor. XI, 23 e ss.), che concorda con quanto in proposito narrano Matt., XXVI, 26, 27 e 28; Marc, XIV, 22, 23 e 24 e Luc, XXII, 17-21. Nella stessa epistola — XV, 3 e ss. — si accenna

1) Pflleiderer, *Op. e Vol. cit.* p. 28.

2) Chiappelli, *Nuove pagine sul cristianesimo antico*, Firenze, 1902, p. 17.

alla rinfusa, senza alcun ordine cronologico, alle diverse apparizioni di Gesù dopo la risurrezione. Quest' incuria d'ordine cronologico non può tuttavia esercitare alcuna influenza sulla retta valutazione dell' avvenimento, perchè i riferimenti di Paolo corrispondono sostanzialmente a quelli dei quattro evangeli canonici, i quali pure hanno fra loro varianti per quanto riguarda le circostanze estrinseche, che l'avvenimento stesso accompagnarono. In ogni modo il seme comune così alle narrazioni dei quattro evangeli canonici, come alle allegazioni di Paolo è questo : Gesù risuscitò il terzo dì da morte (1 Cor. XV, 4); — rimase diversi giorni sulla terra mostrandosi a più riprese ai suoi discepoli (ibid. 5 e 7); — infine fu assunto al cielo (ibid., 6).

L'avvenimento importante, quanto quello della risurrezione ed assunzione, nella vita di Gesù, è quello della nascita soprannaturale. In relazione a questa nulla è espressamente detto nelle epistole paoline, ma è fuori dubbio che l'autore di queste ebbe presente quanto in proposito racconta Luca (I, 26 e ss.) e in forma più abbreviata Matteo (I, 18), altrimenti non si saprebbe da che cosa avrebbe egli postulata la preesistenza del Cristo, che è uno dei capisaldi della sua dottrina. Che le cose stiano precisamente così noi ne abbiamo la migliore garanzia nell' indiscussa e indiscutibile probità intellettuale dell' apostolo, il quale non si sente autorizzato ad abbandonarsi ad alcuna affermazione, che si discosti dal terreno dei fatti dell' evangelio o dal corpo della dottrina del medesimo. Infatti ai Corinti, che gli avevano, tra l'altro, chiesto per iscritto consigli intorno alla condizione di celibato e di verginità, a cui, taluni fra loro, uomini e donne, intendevano votarsi, egli risponde che su questo argomento non ha ordini dal Signore; ciò nondimeno, esprimendo un suo avviso, suggeriva che la stessa sia un bene attesa l'urgente necessità (1 Cor. VII, 25 e ss.). Sia detto di passaggio che l'urgente necessità, di cui qui è parola, non si riferisce affatto ad un preteso imminente ritorno di Cristo, opinione isolata e sporadica sorta qua e là nei bassi strati del popolo, bensì al pensiero della fugacità dell'esistenza attuale, ulteriormente in forma chiara espresso (ibid., 29 e 31), che impone raccoglimento e fermezza per l'adozione ed attuazione della legge evangelica, raccoglimento e fermezza, che sono più facilmente conseguibili da chi per propria inclinazione e vocazione si sente portato a vivere al di fuori delle gravi e complesse

responsabilità dell'unione coniugale e della costituzione della famiglia.

E' semplicemente assurdo il supporre che Paolo abbia potuto utilizzare per la sua teoria sulla preesistenza del Cristo le dottrine platoniche e pitagoriche relative alla preesistenza dello spirito umano o quelle ellenico-alessandrine sulla preesistenza del *logos*. Innanzi tutto una siffatta utilizzazione si sarebbe appalesata in contrasto con la sua sincerità e probità intellettuale e con la sua nuova coscienza, che gli faceva repudiare e quasi detestare tutto ciò che era espressione della sapienza dei tempi. Indipendentemente da ciò, noi abbiamo visto che la dottrina di Paolo sulla sopravvivenza dell'uomo dopo la morte, in senso largo, si allontana così dalle idee che nutriva in riguardo il platonismo, come da quelle professate dal giudaismo. Egli fonda la sua dottrina immediatamente sulla risurrezione di Cristo e sulle modalità che a questa sono proprie. Per quanto poi concerne le teorie ellenico-alessandrine sulla preesistenza del *logos*, non si può disconoscere che Filone l'Ebreo, che di queste teorie fu il più cospicuo rappresentante, traccia un quadro del *logos*, che ha molti punti di contatto con la concezione del Cristo. Il *logos* infatti per Filone non è nè *increated* come Dio (*nec inginitus ut deus*) nè creato come gli uomini (*nec genitus ut vos*); è immagine di Dio, suo primogenito figlio (*πρωτόγονος υἱός*), è l'antichissimo angelo, principio, parola e nome di Dio. Il *logos* è anche l'archetipo dell'ideale umano; per suo mezzo furono tutte le cose create e a lui è affidata la reggenza del mondo¹. Ora ammessi questi evidenti vincoli di affinità e di parentela fra l'idea filonica del *logos* e la paolina concezione del Cristo, sapendosi che la speculazione filonica si svolge in quei tempi stessi in cui ha origine il cristianesimo, sorge spontanea la domanda: l'orientamento del pensiero cristiano ha esercitato la sua influenza sulla speculazione filonica, oppure questa su quello, o anche si tratta d'influenze reciproche? L'importanza della quistione qui proposta non è punto sminuita dal fatto che Filone non accenna mai al cristianesimo nelle sue opere. Egli avrebbe potuto benissimo accogliere una delle parti dottrinarie dell'evangelio e farne applicazione al *logos*, e comportarsi, come s' comportò, indifferente di fronte

1) Filone, *De mundi opificio*; *De linguarum confusione*; *Quis rerum divinarum haeres.* §

alla parte pragmatica. Ma anche accordata la precedenza a Filone sulla teoria del logos — ciò che non è possibile in mancanza di precisi dati di fatto — noi perveniamo a quest' unica conclusione : che Paolo, e più di lui Giovanni, si valsero delle idee filoniche sul logos semplicemente per dare maggiori rilievi e contorni, più efficace determinazione e concretezza ad un ordine di concetti, che essi derivarono esclusivamente dalla considerazione della sostanza pragmatica dell' evangelio. Vi sono tuttavia più probabilità che Filone abbia attinto dal Cristianesimo. Vi è un luogo nello scritto *quis rerum divinarum haeres*, in cui Filone individua il *lógos* nella nuvola, che nascose gl' Israeliti guidati da Mosè alla vista degli Egiziani. Questo luogo tradisce il plagio, ci fa sorprendere Filone con le mani nel sacco, giacchè è un pensiero genuinamente paolino, apostolico, l'identificazione della nuvola in Cristo (1 Cor. X, 1 e ss.). Nè è possibile che Paolo e gli apostoli l'abbiano presa da Filone, perchè questi scriveva mentre essi predicavano ¹.

Per un uomo come Paolo, che aveva acquistato l'abito a considerare gli avvenimenti umani nella loro storica concatenazione e successione, non poteva avere importanza per ravvisare in Gesù il Cristo, nè la nascita soprannaturale, nè la risurrezione da morte ed assunzione. Anche Sara aveva concepito Isacco in maniera quasi del tutto soprannaturale, quando già il suo utero era senza vita ed Abramo vecchio di oltre cent'anni (Gen. XVII, 16, 17 e 18). Il Vecchio Testamento offriva anche qualche cospicuo esempio di assunzione in cielo, come quello di Enoch (Gen. V, 24) ed Elia (4 Re II, 11); e nondimeno Enoch ed Elia erano stati sempre ritenuti l'uno un patriarca e l'altro un profeta. Paolo adunque dovette necessariamente, nella considerazione di Gesù come il Cristo, aver presente qualche altro fatto. Quale potette essere quest' altro fatto ? La moltiplicazione dei pani e dei pesci, ove si rivela la potenza creatrice del Cristo. Noi ne abbiamo una prova, per quanto indiretta per tanto

1) Eusebio Panfilo (*Hist. Eccl.* II, 16) riferisce che Filone, al tempo di Claudio, si recò a Roma, ove si incontrò con Pietro apostolo e che qualche tempo dopo compose i suoi libri di esegesi filosofica. Questa notizia dell'incontro di Pietro e Filone, che anche Eusebio non dà per certa, va accolta con riserva. E' tuttavia fuori dubbio che Filone, essendo sorta discordia fra gli Ebrei e i Greci di Alessandria, andò a Roma per sostenere presso Caligola la causa dei suoi connazionali.

non meno eloquente, in ciò, che Luca, il quale, come è noto, per essere stato medico e discepolo di Paolo, ebbe occasione di assimilare perfettamente lo spirito della dottrina del maestro, fa seguire, a differenza di Matteo e Marco, l'episodio dell' interrogazione di Gesù ai discepoli circa il concetto in cui era tenuto dalle turbe e la risposta di Pietro « *tu sei il Cristo* », immediatamente dopo l'episodio della moltiplicazione dei pani e dei pesci (Luc. IX, 14-20).

Noi poi abbiamo una serie di luoghi nelle lettere paoline, che sono o una riproduzione fedele di detti e pensieri evangelici o ad essi immediatamente fanno richiamo. « Benedite coloro che vi perseguitano; — se il nemico tuo ha fame d'agli da mangiare, e se ha sete, d'agli da bere, perchè così facendo radunerai carboni ardenti sopra la sua testa » (Rom. XII, 14, 20). Paralleli ai pensieri qui espressi sono quelli riportati da Matteo (V, 44) ; « *ma io vi dico, amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano, e pregate per coloro che vi perseguitano e calunniano* », e da Luca (VI, 27) : « *amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano* ». — « *gl' ingiusti non saranno eredi del regno di Dio* » (1 Cor. VI, 9) ; ugualmente Matteo (V, 10) : « *beati quelli che soffrono persecuzione per amore della giustizia, perchè lì essi è il regno dei cieli* ». — « *Non tramonti il sole sopra l'ira vostra* » (Efes. IV, 26), rammenta Matteo (V, 22, 23 e 24) : « *io vi dico che chiunque si adirerà contro il fratel suo, sarà reo in giudizio, e chi avrà detto al fratello raca, sarà reo nel consesso, e chi gli avrà detto stolto, sarà reo del fuoco della geenna. Se adunque tu stai per fare l'offerta all' altare e ivi ti viene alla memoria che il fratel tuo ha qualche cosa contro di te ; posa lì la tua offerta e vai a riconciliarti prima con lui* ». « *Cristo ed è morto ed è risuscitato per essere Signore dei vivi e dei morti* » (Rom. XIV, 9) ; — « *egli non è il Dio dei morti, ma dei vivi* » (Matt. XXII, 32 ; Marc. XIII, 27 ; Luc. XX, 38). « *Per questo l'uomo abbandonerà padre e madre e starà unito a sua moglie e saranno i due una sola carne* » (Efes. V, 31) ; — similmente Matteo (XIX, 5) e Marco (X, 7 e 8) ; Luca esprime lo stesso concetto in XVI, 18 con altre parole : « *chiunque ripudia la propria moglie e ne prende un'altra commette adulterio ; e chiunque sposa quella che è stata ripudiata dal marito, commette adulterio* ». « *Il dì del Signore verrà come il ladro notturno* » (1 Tess. V, 2) ; — « *sappiate però che se il padre di famiglia sapesse a che ora sia per venire il ladro, veglie-*

rebbe certamente, e non lascerebbe aprirsi la casa; per questo anche voi state preparati, perchè il Figliuolo dell' uomo verrà all' ora che non pensate » (Matt. XXIV, 43 e 44); vegliate adunque, perchè non sapete quando venga il padrone di casa, se a sera, se a mezzanotte, se al canto del gallo, se la mattina » (Marc. XIII, 35); « vegliate sopra voi stessi onde non avvenga che siano i vostri cuori depressi dalle crapule e dalle ubbriachezze e dalle cure della vita presente, e repentinamente vi venga addosso quella giornata » (Luc. XXI, 34). — « Non potete bere il calice del signore e il calice dei demoni — non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demoni (1 Cor. X, 20 e 21); — qual consorzio della luce con le tenebre? e qual concerto di Cristo con Belial? » (2 Cor. VI, 14 e 15): — « nessuno può servire due padroni, perchè o odierà l'uno e amerà l'altro, o sarà affezionato al primo e disprezzerà il secondo; non potete servire Dio e il mammoni » (Matt. VI, 24; Luc. XVI, 13). « Tutte le cose che sono degne di biasimo (*quae arguuntur*) sono messe in chiaro dalla luce » (Efes. V, 13); — « nulla vi è di nascosto che non sia per essere rivelato, e niente d'occulto che non s'abbia a sapere » (Matt. X, 26); — « non v' ha cosa nascosta che non abbia a manifestarsi, nè che sia fatta per rimanere occulta, ma per uscire alla luce » (Marc. IV, 22); — « nulla v' ha di occulto, che non sia per essere rivelato, nè di nascosto che non si venga a sapere » (Luc. XII, 2 e VIII, 17). « Chi ama il prossimo ha adempiuto la legge » (Rom. XIII, 8; Gal. V, 14); « amerai il prossimo tuo come te stesso » (Matt. XXII, 39; Marc. XII, 31; Luc. X, 27). — « Tu adunque che insegni ad altri, non insegna a te stesso, tu che predichi che non deve farsi furto rubi, tu che dici non doversi commettere adulterio; sei adultero, tu che hai in abominazione gl' idoli, fai sacrilegio » (Rom. II, 21 e 22); ricordano questi detti Matteo (VII, 3) e Luca (VI, 42): « perchè badi alla pagliuzza che è nell'occhio di tuo fratello e non fai riflesso alla trave che hai nell'occhio tuo? »

A volta sono massime e pensieri evangelici, di cui Paolo fa un' applicazione particolare. Così in 1 Cor. XIII, 2: « E quando avessi tutta la fede talmente che trasportassi le montagne, se non ho la carità, sono un niente »; un paragone analogo è portato da Matteo (XVII, 19) a proposito dell' incredulità dei discepoli e Luca ne ha uno simile (XVII, 6): « Se aveste fede quanto un granello di senapa,

direste a questa pianta di moro : sbarbati e piantati nel mare, e vi ubbidirebbe ». — « Chi tra gli uomini conosce le cose dell'uomo, fuori che lo spirito dell' uomo, che sta in lui? Così pure le cose di Dio niuno le conosce, fuori che lo spirito di Dio; noi però abbiám ricevuto non lo spirito di questo mondo, ma lo spirito che è da Dio, affinchè conosciamo le cose, che sono state da Dio donate a noi » (1 Cor. II, 11 e 12); ciò che qui è detto è una derivazione, diretta di quanto riferisce Matteo (XI, 27) : « Nessuno conosce il figliuolo fuori del Padre e nessuno conosce il Padre fuori del figliuolo, e fuori di colui, cui avrà voluto il figliuolo farlo conoscere ».

Talora un pensiero di Paolo è il frutto che spunta e matura sulla reminiscenza di detti o fatti evangelici. « Noi soffriamo la fame e la sete, e siamo ignudi e siamo schiaffeggiati, e non abbiamo ove star fermi » (1 Cor. IV, 11); — « le volpi hanno le loro tane, e gli uccelli dell' aria i nidi, ma il figliuolo dell' uomo non ha dove posare la testa » (Matt. VII, 20; Luc. IX, 19). — « Per la qual cosa dice : levati su tu che dormi e Cristo ti illuminerà » (Efes. V, 14); questa frase sarà stata ispirata o dal ricordo della risurrezione del figlio della vedova di Naim (Luc. VII, 11 e ss.) o da quello della risurrezione di Lazzaro (Giov. XI, 25 e ss.) o da entrambi.

Da tutto quanto si è detto in questo capitolo e nei capitoli precedenti erompe la necessità urgente, specialmente nell' attuale momento di decomposizione e ricostruzione dei valori ideali umani, di procedere ad un riesame delle principali conclusioni cui è pervenuta la ricerca critica moderna in questo campo di studi e dei dati tutti su cui le medesime si appoggiano, giacchè a questo patto soltanto è possibile arrivare ad un' interpretazione e comprensione esatta del Cristianesimo, che è senza dubbio alcuno, il più grande ed importante avvenimento nella storia del mondo.

ASCANIO MELE.

MULAI BUCHTA-L-KHAMMÂR

SAINT MAROCAIN DU XVI^e SIÈCLE

Si l'on soulève le voile opaque jeté par une islamisation rapide et cristallisatrice sur la société nord-africaine, on dégage une foule, confuse assurément, de facteurs naturels, communs à toutes les croyances, phénomènes normaux, vivaces ou implantées, qui, s'amalgamant à la religion nouvelle, ont à peine perdu de leur force. C'est ainsi qu'on a voulu trouver dans la présence multiple des saints maghrébins la trace d'une survivance polythéiste ou au moins la manifestation d'un pseudo-paganisme non complètement dissipé. Quoi qu'il en soit, comme en Europe, cette multiplicité est la source d'une longue suite de traditions populaires, la floraison légendaire se réclamant toujours dans la mémoire des croyants d'un illuminé dont l'autorité la consacre.

Au Maroc, en dépit d'études encore forcément générales et dont l'information est souvent douteuse, faute de n'avoir pu être contrôlée sur place, l'imbroglia hagiographique est déconcertant : santons tribules ou régionaux, fondateurs mystiques de confréries religieuses mères ou filiales, churfâ de noblesse admise ou contestée, peuplent le pays d'innombrables lieux consacrés, plus ou moins réputés et respectés. Tous ont leurs légendes, leurs « manâqib », rarement écrits, le plus souvent transmis oralement, avec une profusion de détails d'autant plus grande qu'ils sont plus vénérés. La réunion de ces mythes constituerait une longue « Légende dorée » marocaine, rebutante et aussi pleine d'attrait.

Les saints du Maroc ont heureusement leur hiérarchie, hiérarchie spirituelle qui les classe suivant des dénominations concrètes et mystiques à la fois. Certains, des premiers de l'échelle, ont recueilli le bénéfice de l'attraction qu'ils exerçaient sur une région déterminée où ils n'avaient rien à craindre de leurs concurrents plus

obscur. Dans le pays de Meknâs rayonne la célébrité de l'Idrîs du Djebel-Zarhûn, à Fâs, celle de son fils, fondateur de la ville sainte, dans le Djebel méditerranéen, celle du « Pôle de l'Islâm » Mûlaï 'Abdessalâm ibn Machîch. Entre le Sebû et l'Uarghah, au nord de Fâs, Mûlaï Bûchtâ-'lKhammâr l'a emporté sur ses voisins locaux, et bientôt, son renom a dépassé les limites du Maroc du Nord. Seul, un autre au xix^e siècle, Mûlaï l'Arbî d-Darqâwî des Benî-Zarwâl a obtenu dans le pays une considération analogue, qui lui a valu des clients aussi nombreux et encore vraisemblablement parce qu'il a fait œuvre de novateur, de fondateur de confrérie. Mûlaï Bûchtâ, saint marocain du xvi^e siècle, a eu la chance de prendre une place inoccupée. Sa fortune répondit à un besoin.

Il choisit, d'ailleurs, un lieu propice pour pratiquer les dévotions qui le sanctifièrent. Le surnaturel s'accorde toujours avec le chaos et, à des traces tangibles d'une civilisation antérieure, correspond souvent une présence ascétique. Mûlaï Bûchtâ habitait le Djebel Amargû¹, bloc de rocher au faite presque inaccessible qui dresse ses arêtes comme un poste avancé sur la vallée de l'Uarghah. Les ruines encore imposantes d'un *castellum* romain couronnent sa cime, preuve nouvelle de l'expansion de l'Empire dans la Maurétanie Tingitane. De la Martinière put entrevoir cette vigie de grand appareil « au cours d'un voyage dans cette région alors fermée aux étrangers par le fanatisme des habitants » et l'identifier, avec tous les caractères de la vraisemblance, à la Prisciana de Morcelli². Léon l'Africain et Marmol décrivent la cité de Mergo³, aujourd'hui simple bourg de la tribu de Fichtâlah.

Un ouvrage arabe, intitulé *Momatti 'el Asmâ*, par Abû 'Abdallah (voir Abû 'Isâ) Moḥammed el Mahdi, nous a conservé des informations de détail sur la vie de Mûlaï Bûchtâ⁴. Quelques précisions chro-

1) Je dois à mon maître René Basset l'explication du vocable berbère « Amargû » pluriel « imarga » = la grive.

2) De la Martinière, *Esquisse de l'Histoire du Maroc avant l'arrivée des Arabes*, ap. *Bulletin archéologique*, 1912, p. 163. Cagnat, *l'Armée romaine d'Afrique*, Paris, 1892, p. 668. P. J. Mesnage, *l'Afrique chrétienne*, Paris, 1912, p. 66.

3) Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, éd. Schefer, Paris, 1897, t. II, p. 230. Marmol, *l'Afrique*, t. II, p. 212, ap. Schefer, *loc. cit.* Massignon, *le Maroc dans les premières années du XVI^e siècle*, Alger, 1906, p. 238.

4) Fâs. 1313 hég. 1 vol. in-4, p. 94-95. Cf. Codera, *Libros procedentes de*

nologiques apportées par les historiens du Maroc ou de l'Afrique septentrionale se corroborent les unes les autres et viennent heureusement ajouter un appoint scientifique aux survivances locales, au souvenir des miracles accomplis.

L'informateur de Mouliéras visita à plusieurs reprises le mausolée de Mûlaï Bûchtâ et rapporta sur le saint des renseignements puisés à la source, mais noyés dans une foule d'autres. Son correspondant, enveloppant les déclarations du derviche de trop nombreuses digressions générales et enthousiasmé de ses révélations sur le pays Djebalah, en tira des conclusions peut être trop osées qu'un travail de la seconde heure doit nécessairement restreindre¹.

D'après Ibn al Fâst, le chîkh Abû'ch-Chitâ s'appelait de son vrai nom Muḥammed ibn Mûsâ. Il était originaire du pays de Châwiyah, de la tribu des Beni-Yâ'lah. Il mourut en 997 de l'hégire (1589 de J.-C.)². Il n'eut de descendance que par sa fille, 'Aïchah, que son cousin Sidi Aḥmed aş-Şâfi épousa.

La tradition a conservé le souvenir du teint bronzé du saint. Ibn al Fâst croit qu'avant de s'installer au Djebel Amargû, il visita Tanger ou Ceuta, et encore ignore-t-il s'il y alla de son plein gré ou s'il y fut emmené en captivité; les chrétiens, frappés de la rigueur de ses mœurs, le respectaient, lui rendaient visite et lui apportaient sa nourriture. Puis il partit pour Fâs.

Une autre légende en fait l'esclave du grand saint du Djebel al 'Alam, Mûlaï 'Abd asselâm ibn Machich. Il était spécialement chargé de remplir son outre d'eau de source et de servir à boire aux qué-mandeurs de la « barakah » du saint.

C'est chez son maître, devenu par la suite son parrain spirituel, qu'il eut l'intuition de son pouvoir miraculeux. Un jour, Mûlaï 'Abd essalam l'avait surpris à la source où il s'approvisionnait, et s'était aperçu que pour emplir son outre, il mouillait ses vêtements, ce qui lui valut le surnom de « Khammâr » le mouillé³. Un jour

Marruecos. Boletín de la Real Academia de la Historia, Madrid, t. XXIV mai 1894.

1) Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, deuxième partie, *Exploration des Djebala*, Paris, 1899, p. 11 sqq., 447.

2) Reproduit par as Salâwi, *Kitâb al Istiqṣâ*, Bûlâq, 1312 hég. III, p. 97. al Ufrâni, *Nuzhât al Hâdi*, *Histoire de la dynastie Saddienne au Maroc*, trad. Houdas, Paris, 1889, p. 292.

3) C'est, à notre avis, une explication valable de ce surnom du saint, aujour-

l'esclave dit à son maître : « Je suis las de travailler et veux m'en aller. Un labeur de quatre années ne m'a procuré aucun fruit ». Alors, Mûlâi 'Abdessalâm lui dit : « Va ! Tu es un homme inspiré, ô Khammâr » ! Et il ajouta : « Ne passe pas par la demeure du Chérif al Baqqâl, Sidi 'Allâl al Hâdj, chez les Ghzâwah, afin que ta « barakah » ne te soit soustraite par personne ». Mais le voyageur ne tint pas compte des paroles de son chikh et passa par le territoire prohibé. Il y fut capturé par Sidi 'Allâl al Hâdj qui en fit son jardinier. Au bout de trois ans, averti de la piété mystique de son esclave, il l'appela et lui dit : « Tu es libre, et, seul dans la suite, tu auras le pouvoir de trancher les litiges qui surgiront parmi mes fils ». Mûlâi Bûchtâ alla alors s'installer au Djebel Amargû.

Ses descendants y montrent encore diverses excavations du rocher, sanctifiées par la présence du wâlî. Fut-il d'abord un anachorète farouche, qui bientôt se laissa entourer d'une foule de visiteurs ? La légende, encore d'apparence fantastique, veut qu'il ait prêché aux gens du pays une pratique plus rigoureuse des obligations de la religion, et cette prescription aurait valu à la tribu du Djebel Amargû le nom de Fichtâlah. — Je transcris sans changer un mot : Mûlâi Bûchtâ disait à ses voisins : Priez ! Et ils lui répondaient : En été, oui ! En hiver, non : (*fî'ch-chtâ lâ*). Il va sans dire qu'un simple coup d'œil sur l'index d'un historien antérieur au xvi^e siècle, Ibn Khaldûn par exemple, suffit à écarter d'un seul coup la moindre hypothèse de vraisemblance de cet effort étymologique local, toutefois assez curieux.

D'après Ibn al Fâsi, Mûlâi Bûchtâ forçait le respect de ses clients par l'originalité de sa vie, ses longues heures de rêveries extatiques, l'emploi de mots du vocabulaire magique. Un miracle lui valut le

d'hui prénom d'usage courant dans le pays de l'Uarghah. Mouliéras semble se contenter de la version inadmissible, « marchand de vin », et j'ai vainement recherché dans le dialecte djebala, *عمار = خمار*, qui peuple, colonise, distributeur de bienfaits, alors qu'on y dit couramment *خبرته الشتاء*, dans le sens de : il est trempé de pluie.

1) Les nombreux Churfâ Baqaliyn du Maroc septentrional ont encore la crainte du jugement de Mûlâi Bûchtâ et ne trouvent rien à répondre à leurs adversaires qui leur disent : *انت مدعو الى مولاي ابي الشتاء*.

nom de l' « homme à la pluie »¹. Le pays souffrait depuis sept ans d'une sécheresse absolue ; le ciel était d'une pureté tellement invariable que, seuls, les lauriers-roses en fleurs annonçaient aux habitants la venue de l'été. C'est en vain qu'ils avaient imploré leurs chiûkh les plus vénérés, fait des sacrifices aux zawiyahs, pratiqué les rites classiques de l' « istiqa' »². Un illuminé de la tribu des Slâs, Sidi 'Abdallah ibn Hassûn³, qui jouissait du prestige d'un faiseur de miracles et « à son gré faisait courir le soleil de l'Orient à l'Occident », ne put que répondre à leurs doléances : Allez trouver Sidi Muḥammed Ibn Mûsâ, au Djebel Amargû. Ils y allèrent. Le lendemain, la pluie tombait. Le saint devenait Mûlaï Bûchtâ, et la nouvelle du prodige se répandait par tout le Maroc !

La tradition ajoute que Mûlaï Bûchtâ alla trouver Sidi 'Abdallah ibn Hassûn et lui dit : « Tu guides le soleil dans sa course, et je n'ai pourtant révélé à personne ton pouvoir surhumain ! Pourquoi as-tu dénoncé le mien ? Deux oiseaux ne peuvent se poser ensemble sur la même menue branche ! Il faut que l'un de nous deux s'en aille. » L'autre lui répondit : « Soit, je suis originaire du pays, je partirai et tu resteras, car tu es étranger et notre hôte. » Il descendit alors vers l'Uarghâh ; les pierres et les arbres le suivirent et ne s'arrêtèrent que sur son ordre⁴. Il lança sa peau de mouton sur la rivière, s'embarqua sur cet esquif et laissa le courant l'emporter. Il s'établit à Salé où il se fit une réputation nouvelle.

Un jour, dit Ibn al Fâsi, Mûlaï Bûchtâ entendit son cheval qui hennissait dans l'écurie. Il dit à ses domestiques : « Allez voir ce qu'il a. Ils se levèrent et ne trouvèrent rien d'anormal. A trois reprises, le cheval hennit de nouveau, chaque fois, les serviteurs accoururent et ne purent rendre compte à leur maître de ce qui se passait. — Ne voyez-vous pas, leur dit-il enfin, qu'il m'adresse une

1) Cf. As-Salâwi, *loc. cit.* Mouliéras, *loc. cit.*

2) Cf. sur la pluie excitée, en Afrique, A. Bel. *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les Musulmans maghribins, Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV^e Congrès des orientalistes*, Alger, 1905, p. 49-98. Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909, in-8, p. 582 sqq. ; en Europe, Sébillot, *le Paganisme contemporain chez les peuples Celto-latins*, Paris, 1908, pp. 243, 261.

3) Mort en 1013 (1605). Cf. al-Ufrâni, *op. cit.*, p. 436 et as-Slâwi, *op. cit.*, p. 146.

4) C'est l'explication locale de la physionomie tourmentée du massif Slâs.

plainte ! En effet, ils virent un poulet qui énervait la bête et le chassèrent de l'écurie. Le saint s'écria : Un aigle ne viendra-t-il pas ravir ce poulet ! Aussitôt un aigle s'abattit et l'enleva dans ses serres. Les assistants, stupéfaits, regardaient l'aigle monter dans le ciel. — Cet aigle a une étrange audace, reprit Mûlaï Bûchtâ, de ravir un poulet sous mes yeux ! Sur le champ, l'aigle lâcha sa proie qui vint tomber à terre sans aucun mal.

Mûlaï Bûchtâ avait une fille, 'Aïchah, qui, alors enfant, vint se plaindre un jour d'avoir été frappée par un de ses compagnons de jeu. Et elle accusa le jeune fils d'al 'Alvawi, l'un des plus dévoués clients du saint. Celui-ci dit au père : « Ne peux-tu retenir ton fils et lui défendre de brutaliser ma fille ! » L'autre lui répondit : « O Maître, que dois-je lui faire ? — Le jeter dans l'Uarghah ! » Le père saisit son fils, courut à la rivière, l'y jeta et revint. Le chîkh lui dit alors : « Qu'as-tu fait de ton fils ? — Je l'ai jeté dans la rivière, ô Maître ! » Alors Mûlaï Bûchtâ tira l'enfant de sous son vêtement et le tendit à son père en lui disant : Est-ce lui ? Si c'est bien lui, il n'a pas de mal ! Si l'Uarghah l'avait emporté, je jure que plus jamais une goutte d'eau n'aurait coulé dans son lit ! » Un poème populaire (qaṣṣdah) de Sidi Qaddûr al 'Alami, qui circule chez les Djebalah, célèbre ce miracle du saint.

Une autre fois, il appela plusieurs de ses voisins et leur dit : Rôtissez ce mouton pour mon repas. Ils revinrent bientôt et lui dirent : Le rôti s'est envolé. Mûlaï Bûchtâ défendit alors aux Fichtâlah de manger des viandes rôties et cette prohibition est encore aujourd'hui rigoureusement respectée dans la tribu.

D'autres légendes qu'il serait fastidieux de relater tout au long circulent sur les miracles accomplis de son vivant par le saint. Ses descendants les récitent d'ailleurs avec complaisance à qui veut les entendre. Quatre siècles de vénération et d'offrandes ont suffi pour affermir solidement sa renommée miraculeuse et même pour lui attribuer la paternité de prodiges posthumes. Je n'en rapporterai qu'un déjà relaté par Mouliéras¹.

A sa mort, survenue en 997 (1589), le saint fut enterré avec honneur au pied du Djebal Amargû. Les Beni-Mazguildah, jaloux du

1) Mouliéras, *op. cit.*, II, p. 12. Montet, *le Culte des saints dans l'Afrique du Nord*, Genève, in-8, 1909, p. 19.

prestige que le mausolée du saint allait dans la suite procurer à leurs voisins de tribu Fichtâlah, vinrent une nuit déterrer le cadavre et le transportèrent chez eux, aux abords de l'Uâd Aûdiâr, au lieu dit az-Zghrirah, où s'élève encore aujourd'hui une zawiyah qui porte le nom de Mûlai Bûchtâ. Les Fichtâlah rouvrirent immédiatement leur tombeau et y constatèrent que le corps du saint se trouvait toujours à sa place. De leur côté, les Bani-Mazguildah n'eurent pas, en ouvrant le tombeau qu'ils venaient d'élever, à déplorer la disparition du cadavre. Des Fichtâlah entendirent sa voix qui leur disait : Ma dépouille est en même temps chez vous et chez les Beni-Mazguildah ! Ma zawiyah de Fichtâlah sera consacrée aux visites religieuses (ziârah), ma zawiyah des Beni-Mazguildah, aux réjouissances (frâdjah). Et cette dernière reçoit encore de nombreux pèlerins ; on y célèbre un « mûsam » annuel.

D'autres saints du Maroc ont eu le don de cette ubiquité de leur dépouille mortelle. Mouliéras cite l'exemple d'Abû Djaddaïn, du Rif, inhumé en même temps chez les Beni-Tûzîn et à Tâzah¹. Plus près de Mûlai Bûchtâ, son contemporain Sidi 'Abdallah ben Hassûn, qui s'exila à Salé², a son tombeau dans cette ville, et un autre dans la tribu des Slâs, au village des Beni-Halâl.

Au nord de la tribu des Beni-Zarwâl, près de l'Uâd Tasseraft, au village des Bani-Iddir, s'élève un troisième mausolée de Mûlai Bûchtâ. Mais ceux qui, de père en fils, sont préposés à sa garde ont eu l'esprit de remarquer qu'il s'agissait là certainement d'un descendant du saint des Fichtâlah. La clientèle des visiteurs n'a pas diminué pour cela.

Mûlai Bûchtâ mourut sans laisser d'enfants mâles. Sa fille 'Aïchah, enterrée près de lui dans sa zawiyah, avait épousé as-Sâfi et de cette union naquirent les aînés d'une branche qui encore aujourd'hui revendique le saint comme son ancêtre et porte le nom générique de « Churfâ Şâfîn », les cherifs descendants d'aş-Şâfi. D'autre part, plusieurs savants de Fâs, même de simples lettrés du Djebal, estiment que cette branche ne peut faire remonter son origine qu'à un

1) Cf. en Algérie la légende de Sidi Moḥammed b-'Abder Rahman, surnommé Bou Qobrein, dont le corps se trouve à la fois à la zaouyah des Gechtoula en Kabylie et au Hamma, près d'Alger (Trumelet, *l'Algérie légendaire*, Alger, 1892, in-8 jés. p. 338-346.

2) Cf. *supra*.

esclave de Mûlaï Bûchtâ, par lui appelé à son lit de mort et qualifié : *العبد الصافي*, l'esclave pur de sentiments.

Quoi qu'il en soit, les arbres généalogiques du chérifisme marocain ont trop subi de retouches postérieures pour qu'on puisse contrôler l'authenticité ou la noblesse de ces churfâ. Eux, font de leur ancêtre un descendant du Prophète, en lui donnant pour père Mûsâ ibn Machîch, frère du grand saint des Bani-'Arûs, Mûlaï 'Abd essalâm ibn Machîch et pour propre frère le célèbre marabout du Sûs, Sidi Ahmed ibn Mûsâ. Dès lors, il se rattacherait par la chaîne incontestée, sinon incontestable, de Mûlaï 'Abd essalâm ibn Machîch à Idris et au Prophète. Malheureusement, 'Abd essalâm mourut vers 625 (1228 de J.-C.) et Mûlaï Bûchtâ, son soi-disant neveu en 997 (1589 de J.-C.) ! N'importe ! Les Churfâ *şâfiîn* sont ou des chérifs idrisites ou simplement des roturiers favorisés de la plèbe marocaine !

Une inscription sur carrelages, datée de 1202 (1788 de J.-C.)¹, mentionnait à la *zawiyah* d'Amargû l'ascendance spirituelle du saint dans l'ordre suivant :

1, 'Abd allah al Ghazwâni ; 2, 'Abd al 'Aziz at Tabbâ ; 3, Moḥammed ibn Sulâimân al Djazûli (mort en 870) ; 4, Abû 'Abd allah Amghâr ; 5, Abû 'Uthmân al Hartanabi ; 6, 'Abd essalâm ar Radjradji ; 7, Abû'l Fadhl al Hindi ; 8, 'Annûs al Badûi ; 9, l'imâm al Qarâfi ; 10, 'Abdallah al Maghzi ; 11, le « pôle » Abû'l Ḥasan ach Châduli (né vers 593) ; 12, Mûlaï 'Abd essalâm ibn Machîch (mort en 625) ; 13, 'Abd arrahmân al Madani ; 14, Taqil Fiqr ; 15, Fakhr ad din ; 16, Nûr ad din ; 17, Tâdj ad din ; 18, Chams ad din ; 19, Zî'n ad din al 'Atrûini ; 20, Ibrahim al Başri ; 21, Abû'lqâsim al Marwâni ; 22, Sa'id ; 23, Sa'ad ; 24, Fath as Su'ûd ; 25, Djâbir ; 26, al Husaïn ; 'Ali ibn Abi Tâlib ; et Muḥammad, le Prophète de Dieu.

Un simple examen de comparaison suffit à rattacher par dix ascendances cette « *salsalah* » à celle du fondateur de la confrérie religieuse des Chadeliyah. Elle est exactement identique, jusqu'à sa date, à celle de Mûlaï 'Abd allah ibn Ibrahim al Uâzzâni (mort en 1296 = 1879) ; patron de l'ordre des Taïbiyah². Néanmoins, on ne

1) Détruite en juillet 1912. On nous en a présenté une copie, conservée aux archives de la *zawiyah*, que nous reproduisons à l'appendice.

2) Depont et Coppolani, *les Confréries Religieuses Musulmanes*, Alger, 1897, pp. 445 et 490.

peut, semble-t-il, tirer raisonnablement aucune conclusion de cette longue liste. Et si Mûlaï Bûchtâ choisit des ascendants spirituels et adopta pour son propre compte leurs doctrines mystiques, ou si, ce qui est probable, il leur fut simplement rattaché par la suite, on peut affirmer, quoi qu'en dise Mouliéras dont l'informateur lui attribue à tort un « uard » et la fondation d'une confrérie puissante, qu'il ne fut pas un novateur d'école. Ses descendants ne voient en lui qu'un glorieux élu, non pas un initiateur.

A mi-distance des postes de Qal'ah des Slâs et de la Qariah des Chrâgah, entre le Sebû et l'Uarghah, le Djebel-Amargû dresse sa masse imposante de pitons rocaillieux. Au pied, face au Sud, sur la piste, à la sortie d'une olivette touffue, s'agrippe, entourée de maisons de pisé couvertes de chaume, la zawiyah de Mûlaï Bûchtâ, avec ses cinq toits pyramidaux de tuiles vertes. Au-dessus d'un portique, la simple inscription, frustement peinte : **الله عا 1331 م** : Allah, Année 1331, date récente de la reconstruction du mausolée.

Car le tombeau du saint fut un asile, mais souvent profané, une fois complètement détruit. En 1011 (1602), ach Chîkh al Mâmûn, fils du sultan sa'adien Mûlaï Aḥmad al Mansûr ibn 'Abdalmâlik edh Dhahabi, qui régna de 986 à 1012 (1578-1602), se révolta contre son père et vint se réfugier dans la zawiyah de Fichtâlah¹ : « Le saint Abou Eccheta était mort dix-huit ans environ avant cette époque, car, selon le *Mirât*, il serait mort en 997 (20 novembre 1588-10 novembre 1589). Eccheikh s'établit dans la zaouia avec ses courtisans, ses compagnons de débauche et leurs ignobles acolytes. » Son père n'hésita pas à violer l'asile de son fils et deux mille fantassins et mille cavaliers, sous la conduite du pacha Djûdar et du qâïd Mansûr an Nabili, l'en délogèrent de vive force et l'emprisonnèrent à Meknâs ».

Deux siècles plus tard, en 1201 (1787), le sultan Sidi Muhammad ibn 'Abdallah ibn Ismâ'il « dirigea une expédition contre la tribu des Chrâga, dans les environs de Fâs; il les pilla et les mit en déroute, mais leur pardonna ensuite, quand ils se réfugièrent au mausolée de Moulay Boûchcheta, chez les Fichtal².

1) Cf. al Ufrâni, *op. cit.*, p. 292 de la traduction Houdas.

2) As-Salâwi, *op. cit.*, *Chronique de la Dynastie Alaouie du Maroc*, trad. Fumey, ap. *Archives Marocaines*, IX, p. 349 et az-Ziani, at *Turdjmdn al*

On sait, d'autre part, que les sanctuaires marocains, en même temps qu'ils offrent un abri d'une sûreté relative aux fugitifs, voire aux voleurs, sont choisis le plus souvent comme lieu de séjour par les agitateurs politiques pour affermir le prestige qu'ils veulent acquérir aux yeux des populations qu'ils travaillent.

En 1910, s'installa près du tombeau de Mûlaï Bûchtâ un homme mal vêtu, fumeur de kif. Il se faisait passer pour le prétendant Abû Hamarah qu'avait capturé et fait tuer le sultan Mûlaï Hafîdh, et se flattait de pouvoir correspondre avec le saint d'Amargû. Il réussit à soulever le pays de l'Uarghah. Mais en 1912 (juin à août), il fut mis en déroute par les colonnes du général Gouraud et du colonel Pein. Les villages proches de la zawiyah furent brûlés pour venger le viol des sépultures des soldats français inhumés près de là et le mausolée lui-même fut détruit à la mélinite.

Les Churfâ Şafîn, à qui l'« amân » était accordé quelques mois plus tard, se hâtèrent d'organiser de nombreuses quêtes, aussi bien à Fâs que dans les tribus Djebalah, et reconstruisirent le tombeau. La nouvelle zawiyah, inaugurée le sixième jour du mois de Rabi' el Awwâl 1331 (13 février 1923) offre peu d'originalité. Les cinq boules qui la couronnent en sont l'ornement classique. Aucune inscription ne distingue la tombe de Mûlaï Bûchtâ de celle de sa fille Lallah 'Aïchah. Au dehors du village des Churfâ, s'effrite chaque année davantage, au pied d'un olivier sauvage, la qubbah effondrée du fqîh (secrétaire) du saint, Sidi Ibrahim al Djanâti. Dans l'ancienne zawiyah, le bâton de Mûlaï Bûchtâ était emmuré sur l'un des côtés de la salle funéraire. Ses sandales sont encore, paraît-il, entre les mains des Churfâ 'Alawiyn des Bani-Zarwâl et on attribue à leur contact la vertu de guérir les déformations du visage.

Une fête religieuse annuelle (mûsam) est célébrée à la zawiyah d'Amargû, avec un grand concours de pèlerins conviés par les Churfâ Şafîn délégués aux marchés des tribus. Cette cérémonie ne se déroule pas à jour fixe, mais la date en est choisie chaque année par les Churfâ, réunis sous la présidence de leur nâqib. Elle n'a rien, au surplus, du caractère licencieux que lui donne Mouliéras,

Mu'arib, extrait : *Le Maroc de 1631 à 1812*, éd. Houdas, Paris, 1886, p. 85 du texte et 157 de la traduction.

toujours porté à l'exagération. De même, si Mûlaï Bûchtâ est bien le patron des musiciens et des chanteurs du pays qui viennent lui demander souvent sa protection, comme Mulaï 'Abd essalâm ibn Machich est celui des étudiants Djebalah, il n'a rien de la réputation de « patron des sportsmen de la province de Fès », qui, d'ailleurs, se réclament, comme tous les tireurs marocains, de Sidi Aḥmad ibn Nâsir as Sûsi.

Quoi qu'il en soit, il demeure dans les tribus comme dans la ville de Mûlaï Idris, un saint national marocain. Partout on l'invoque avec respect. Et son renom s'est accru avec le temps : renom d'ordre spirituel, supra terrestre. Il reste, aux yeux des Marocains fervents, le « faiseur de pluie », le miraculeux intercesseur.

Qal'ah des Slâs, le 17 avril 1917.

EVARISTE LEVI,
Licencié ès-lettres,
Interprète au bureau de renseignement
de l'Ouergha (Maroc).

APPENDICE

INSCRIPTION SUR CARRELAGES, à l'ancienne zawiyah de Mûtar-Bûchtâ. Aujourd'hui détruite. Copie communiquée par le nâqib des Churfâ Safiyye.

الحمد لله من حده وصلى الله وسلم على سيدنا ونبينا ومولانا محمد
نبيه وعبد اخذ هذا الضريح الوالى الصالح سيدى ومولاي ابا الشتاء
الخيار عن مولاي عبد الله الغزواني عن سيدى عبد العزيز التباع عن
سيدى محمد بن سليمان الجزولي عن سيدى عبد الله امغار عن سيدى
ابى عثمان الهرتنابى عن سيدى عبد الرحمان الرجراجى عن سيدى
ابى الفضل الهندي عن سيدى عنوس البدوي عن امام القراني عن
سيدى عبد الله المغزي عن القطب سيدى ابى الحسن الشادلي عن
القطب سيدى ومولاي عبد السلام بن مشيش عن سيدى عبدالرحمان
المدني عن الشيخ تقي الفقر عن فخر الدين عن نور الدين عن تاج

الدين عن شمس الدين عن زين الدين العترويني عن الشيخ ابراهيم
البصري عن الشيخ ابي القاسم المرواني عن سعيد عن سعد عن فتح
السعود عن سيدي سعيد الغزواني عن جابر عن قطب لاقطاب سيدنا
ومولانا الحسن بن سيدنا علي بن ابي طالب رضي الله عنه عن سيدنا
ونبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وكرم وشرف ومجد وعظم عام 1202
انتهى

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

ALFRED LOISY. **La Religion**, 1 vol. in-12 de 316 pages.
Paris, Nourry, 1917.

Ce nouveau volume de M. Alfred Loisy n'est point, comme on pourrait se l'imaginer, une amplification de la brochure *Guerre et Religion* où le savant historien cherchait récemment à montrer l'insignifiance du rôle joué par les Églises contemporaines dans la genèse et le développement de la conflagration actuelle. Il constitue plutôt un traité sur les rapports généraux de la religion et de la morale envisagées dans leur évolution respective et leur action réciproque. En un langage élevé, quoique parfois un peu abstrait, l'auteur s'efforce d'établir que la ruine des religions positives n'implique pas la disparition du sentiment religieux ; bien au contraire, il estime que celui-ci renaîtra plus fort et plus fécond, à mesure que se développeront les aspirations vers l'idéal de solidarité qui est au fond de toutes les religions.

L'idée de constituer une religion universelle à l'aide des éléments essentiels qui se rencontrent dans toutes les confessions n'est point une nouveauté ; elle a été préconisée depuis longtemps par les syncretistes du déisme et, en général, du rationalisme religieux. L'originalité de la thèse soutenue par M. Loisy, c'est d'abord le fait que sa religion de l'avenir repose, non sur la croyance abstraite à un Dieu personnel, mais sur la foi au perfectionnement indéfini de la société, comme l'ont enseigné Auguste Comte et ses disciples ; c'est ensuite l'opinion que, contrairement aux illusions trop fréquentes des apologistes de la morale indépendante, la raison isolée est impuissante à assurer ce perfectionnement, si elle ne s'associe à un facteur ayant sa source dans le sentiment du devoir envers l'humanité. Or,

pour l'auteur, ce sentiment est essentiellement religieux : « Ce que la raison démontre sage n'est pas obligatoire pour autant. La raison peut conseiller, non obliger ; ce qui oblige est une volonté générale, reconnue de la raison, mais supérieure à elle et qui possède le droit que n'a pas en elle-même la raison individuelle, de commander à la volonté de chacun. Cette volonté supérieure, de quelque façon qu'on la définisse, est un être mystique, elle est une volonté divine ou son équivalent. »

Cet équivalent, ce sera le sens de la solidarité humaine qui nous le fournit, toujours plus compréhensif et plus large à mesure que se perfectionne la culture morale de l'homme : « solidarité du clan ou de la tribu, solidarité de la nation, solidarité de nations apparentées en civilisation ; solidarité universelle de l'humanité.... Le sentiment et la notion mystique de cette solidarité sont la substance de toute religion ; sa pratique est l'essence de toute morale ; d'où vient que toute religion a un caractère moral rudimentaire, si imparfait soit-il, et que toute morale vivante a un caractère religieux, quel que soit d'ailleurs le symbole de la foi qui la supporte. »

Tel est l'enseignement que M. Loisy puise dans l'étude de l'évolution religieuse et où il semble plus rapproché que naguère des thèses soutenues par M. Durkheim et l'école sociologique sur les premières manifestations du sentiment religieux parmi les populations primitives. « Ainsi donc, écrit-il, la primitive économie des sociétés humaines n'a pas été construite avant la religion ni en dehors d'elle, mais elle s'est ébauchée dans une atmosphère religieuse et par une religion rudimentaire, dans la religion et par la religion. » Le point de départ est dans l'organisation sociale des groupes humains où l'esprit de solidarité enchaîne la liberté de l'individu dans un système compliqué de rites et de prohibitions. « Le progrès a consisté à fortifier la personne humaine, la ligne de ce progrès étant comme tracée entre deux écueils : exploitation et oppression des individus par l'autorité sociale ; individualisme compromettant l'équilibre et la conservation de la société. »

L'auteur suit la marche de ce progrès, à travers les religions rudimentaires des tribus les plus arriérées ; puis dans les religions nationales et les polythéismes plus ou moins hiérarchisés ; enfin dans les religions universalistes, dont le christianisme lui apparaît comme la forme la plus achevée, bien qu'encore imparfaite à raison

de la persistance de ses éléments mythiques. « L'intérêt de l'humanité n'est pas de détruire le christianisme, mais de l'accomplir. » — Au cours de cette longue évolution, la notion du devoir s'est épurée, sans rien perdre de son caractère religieux et à mesure que la religion se pénétrait davantage de moralité. « La morale en train de se faire est plus humaine, mais elle n'est pas moins religieuse. »

La foi de M. Loisy est essentiellement synthétique. C'est dire qu'il n'a rien d'un iconoclaste. Une sorte de sérénité mystique — qui n'est pas sans mérite après les épreuves morales qu'il a traversées, — pénètre toutes ses conclusions. Il met un soin particulier à faire ressortir les services que les religions ont rendus à la cause de la solidarité et du progrès : « Qui peut s'y tenir s'y tienne... Socialement parlant, l'incrédulité n'est qu'une force négative, une ressource contre les égarements d'un mysticisme trompeur. Mais tant s'en faut que ce soit un élément substantiel de la vie sociale. » D'autre part, il déshabille assez proprement certains conservateurs qui proclament indispensable pour le peuple une religion dont ils entendent s'affranchir eux-mêmes ou du moins qu'ils consentent à pratiquer par simple intérêt politique. Cependant il reconnaît qu'il faut à tous une religion adaptée à leur mentalité et à leur milieu — qu'il s'agisse des sauvages ou des civilisés, des humbles croyants cherchant leur réconfort et leur encouragement dans la tradition religieuse de leurs pères ou bien des intellectuels s'efforçant de suivre les données de leur conscience et de pénétrer les secrets de l'univers.

Tout en déclarant qu'un culte ne s'improvise pas, il esquisse ce que peuvent devenir les facteurs essentiels de la religion : la foi, la discipline morale, les notions de la liberté, du péché et du salut, le recours à des symboles et à des rites. Il croit à la persistance et à la nécessité d'un culte ainsi compris. « L'humanité vit de l'idéal qu'elle professe et il n'est pas de vie commune réelle, profonde et durable sans actes vivants de communauté ». Peut-être ici force-t-il un peu la signification de certains termes, par exemple, quand il prétend garder sous le nom de prière (c'est-à-dire, en réalité, de demande adressée à un être ou à une force qui sont en état de nous entendre et de nous exaucer) ce qui, dans son esprit, est simplement une effusion lyrique de sentiments moraux ou une confession de foi humanitaire, ainsi qu'on en rencontre déjà parmi les invocations en usage dans certaines communautés avancées du protestantisme

libéral. Mais du moins il évite de verser dans les fantaisies rituelles qui ont quelque peu ridiculisé la liturgie léguée par Comte à ses fidèles du positivisme orthodoxe et on peut dire, en somme, que M. Loisy a serré le problème de plus près, tout en évitant des précisions prématurées et en se contentant d'indiquer comment les manifestations du sentiment religieux peuvent se concilier en un certain sens avec les exigences les plus radicales de la morale, de la science et de la philosophie. « Sans doute, conclut-il, les dieux passent comme les hommes, mais l'esprit divin qui est dans l'humanité ne meurt pas. » Cet esprit divin, — si je comprends bien le fond de sa pensée —, il l'incarne dans le genre humain, conçu avec toutes ses capacités et toutes ses possibilités, ou plutôt dans la force mystérieuse qui entraîne l'Univers vers des fins morales de plus en plus élevées et dont l'Humanité est, dans l'ordre de nos connaissances, la suprême manifestation. Rappelant, dans ses dernières lignes l'apostrophe d'Ernest Renan : « O Abîme, tu es le dieu unique », il riposte que « notre Dieu unique est l'idéal humain qui se fait toujours plus grand, toujours plus vrai » et que bien loin que, suivant les amères paroles de la *Prière sur l'Acropole*, « un immense fleuve d'oubli nous entraîne dans un gouffre sans nom » il se rencontre « une puissante espérance qui nous guide sur un océan de vie sans fin. »

L'histoire des religions, si féconde en enseignements qui nous permettent de dégager du passé, avec plus ou moins de netteté, les lois générales de l'évolution religieuse, nous fournit-elle les moyens de conjecturer les modifications qui s'opéreront dans ce domaine, à la suite d'une crise mondiale qui, par sa longueur et son intensité, aura dépassé toutes les prévisions ? Les prophètes ne manquent pas en ce moment. Les uns croient à une profonde reprise de certaines religions établies. D'autres prévoient une recrudescence de l'indifférentisme engendré par l'impuissance des Églises actuelles qui n'ont su ni empêcher ni éteindre une crise où se sont jouées les destinées de la civilisation, ni même faire respecter les prescriptions du droit et les principes de l'humanité. D'autres encore admettent un raffermissement du sentiment religieux, corrigé ou plutôt complété par l'esprit de tolérance qu'a engendré la communauté des périls et des angoisses. Ce qu'on peut accorder à M. Loisy, c'est d'abord que des épreuves comme celles d'aujourd'hui « posent en quelque sorte à

nouveau, pour qui sait voir et comprendre, les éternels problèmes : le sens de la vie et de la mort, les principes du devoir, les sources de la moralité », c'est-à-dire des problèmes essentiellement religieux dans le sens qu'il attache à ce mot ; — ensuite, que la substitution du droit à la force pour régler les rapports des nations est comprise dans l'idéal religieux tel que le conçoit l'auteur ; — enfin que sur ce point comme « au fond de tous les grands problèmes contemporains se dresse une question plus grande encore qui donne à tous une signification commune, la question de moralité, la question d'humanité, question qui par sa nature même s'identifie au problème religieux, c'est-à-dire à l'organisation de la vie humaine conformément aux principes supérieurs qui la dominent. »

GOBLET D'ALVIELLA.

TH. MAINAGE, des Frères Prêcheurs. — **La Psychologie de la Conversion.** Leçons données à l'Institut catholique de Paris (1914). — Paris, Beauchesne et Gabalda, 1915, vol. in-12 de XII-434 pages. Prix : 4 francs.

Le Témoignage des Apostats. Leçons données à l'Institut catholique de Paris (1915-1916). — *Ibid.*, 1916, vol. in-12 de XII-440 pages. Prix : 4 francs.

I. — Nous ne connaissons les « conversions » que par les témoignages et, avant de recevoir des témoignages, il faut en faire la critique. Sur ce point fondamental, le Révérend Père Mainage n'est pas exigeant, qu'il s'agisse de « convertis » proprement dits, ou de ces autres convertis qu'on appelle « apostats ». Il admet trop souvent de prétendues autorités qui ne sont pas recevables. Une seule fois, il se livre devant ses lecteurs à un exercice de critique, à propos des récits de la conversion de saint Paul. Ses procédés n'ont rien de commun avec ceux qu'a employés M. Loisy sur le même sujet dans *L'Épître aux Galates*.

Parfois, cependant, il allègue des récits de première main, des autobiographies authentiques dont il n'y a pas lieu de suspecter la sincérité. Mais, dans ces autobiographies, il n'extrait que des effusions pieuses et sentimentales, jamais certaines confidences qui

découvrent le tréfonds de l'auteur. Il cite, par exemple, avec amour les autobiographies de Miss Baker et de M^{re} Benson autour desquelles une certaine presse a fait du bruit et qui ont été, en conséquence et malgré leur peu de valeur, signalées dans cette revue¹. Mais dans ces livres, il n'a pas vu les passages essentiels : ceux-ci. Miss Baker dit : « Plus nous fouillons dans le passé, plus s'impose à nous l'évidence d'une révélation primitive. » Et encore : « Que la critique biblique et la science des religions comparées soulèvent tous les problèmes qu'elles voudront, je les défie de me ravir ma foi. » — M^{re} Benson ne jugeait de toutes choses que sous le rapport de « l'émotion » et il l'avoue franchement : « Ce n'est pas un argument qui m'a convaincu. » Après ces déclarations on sait à quoi s'en tenir sur la parfaite incompetence de ces deux nobles âmes pour les questions de science, de vérité, de certitude et de logique. Elles ont simplement besoin d'être émues et consolées. L'auteur, qui semble avoir quelque chose de cette mentalité, est heureusement, lui aussi, consolé. Il dit : « Ce n'est pas seulement, une page d'héroïsme guerrier que la France écrit à la lueur des obus : c'est une page de christianisme intense. La conversion ! Depuis le mois d'août (1914) il n'est question que d'elle... »

II. — Après avoir étudié les conversions qui mènent à son église, le R. P. Mainage, du point de vue apologétique où il se place, a jugé indispensable d'étudier celles qui en éloignent. « Il nous importe, dit-il, de savoir si les raisons qui conduisent certaines âmes hors de l'Église sont de nature à ébranler les divines certitudes qu'avait fortifiées en nous le témoignage des convertis. » (Page VIII.) Il aboutit à cette conclusion : « Vous ne tarderez pas à le découvrir : à l'origine, au fond de toute apostasie, il y a une tendance *psychologiquement* vicieuse, qui n'a pas été surveillée, endiguée, maîtrisée, et qui, un jour, après avoir longtemps couvé, comme un feu souterrain, dans les profondeurs de l'âme, finit par emporter l'édifice de la foi et des pratiques chrétiennes. » (P. 71-72.)

Pour bien montrer l'œuvre de cette « tendance *psychologiquement* vicieuse », le P. Mainage trace les portraits de cinq grands apostats qui n'ont pas suffisamment surveillé leur défaut dominant : l'empe-

1) Pour le livre de Miss Baker, cf. t. LXV, p. 133 ; pour celui de M^{re} Benson, t. LXXV, p. 274.

reur Julien, Luther, Calvin, Lamennais et Renan. — Les deux plus courtes de ses études, celles de Calvin et du divin Julien, comptent, chacune, quarante-deux pages.

N'en déplaise à l'auteur, Luther et Calvin n'ont rien à faire ici. Ils furent tout simplement hérétiques. Loin de renier le christianisme, ils prétendirent l'épurer et le ramener à ce qu'ils croyaient sa vraie forme. Ils en conservèrent soigneusement, et en exagérèrent parfois, les doctrines et les pratiques les plus authentiques et les plus discutables. Luther croyait au diable; il s'imaginait recevoir sa visite; le P. Mainage nous rappelle même obligeamment (p. 364) qu'il lui jetait à la tête « son encrier, ou quelque chose de plus salissant encore ». Quant à Calvin, il prédestinait avec une libéralité très particulière les gens à l'enfer éternel, et il fit brûler vif Michel Servet, comme aurait pu le faire le Saint-Office. Tout cela, joint évidemment à la croyance à la divinité de Jésus-Christ, n'est-ce donc pas du christianisme ?

En exemple des jugements que le P. Mainage porte sur les Apostats, voici ce qu'il dit de Luther et de Renan :

« Luther, dans la hiérarchie des anges rebelles, occupe, n'en déplaise à ses « amis », le degré le plus bas, le plus près de la boue et du ruisseau. » (P. 76.) — « Si Luther n'avait pas été l'esclave de ses passions, s'il n'avait pas été la triste épave, ballotée par la violence, la luxure, l'ivrognerie et l'orgueil, il n'aurait jamais songé à nier la liberté humaine, ni à dénaturer la notion de la foi, ni à rejeter le magistère doctrinal de l'Église. » (P. 407.)

« Au point de vue intellectuel, Renan fut un raté et un impuisant. » (Page 269.)

L'auteur est manifestement un homme puissant. Mieux vaudrait cependant qu'il s'en montrât moins pénétré. Quand on appartient à un Ordre qui a compté et qui compte encore, vivants, tant d'apostats distingués, formés dans ce que cet Ordre prétend la vraie philosophie, la saine exégèse, la meilleure théologie ; quand on professe dans un Institut catholique qui a déjà produit des apostats de marque, on pourrait avantageusement traiter ce sujet d'un autre ton. Même dans des études psychologiques, on pourrait aussi, avantageusement, s'occuper moins des personnes pour discuter davantage leurs raisons et la réalité des choses.

A. HOUTIN.

E. PODECHARD. — **L'Ecclésiaste.** *Études bibliques.* — Paris, Gabalda (Lecoffre), 1912, xvii-499 pages.

Que l'auteur de ce livre et les lecteurs de la Revue veuillent bien excuser le retard avec lequel paraît ce compte-rendu. Ce trop long délai est imputable en partie à l'importance même de l'ouvrage : on ne voulait en parler qu'après une étude minutieuse; et celle-ci demandait des loisirs dont on ne disposait guère. Mais il n'est jamais trop tard pour parler d'un bon livre. Celui-ci est excellent et fait grand honneur à la science catholique française. Il vient dignement enrichir la collection des *Études bibliques*, qui compte déjà tant d'ouvrages de valeur — je ne cite que ceux que je connais personnellement — : les *Études sur les religions sémitiques*, le *Messianisme chez les Juifs* et le *Livre des Juges* du P. Lagrange, le *Canaan* du P. Hugues Vincent, le *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* et les *Livres de Samuel* du P. Paul Dhorme, le *Livre d'Isaïe* du P. Albert Condamin et les *Douze petits prophètes* de M. van Hoonacker.

Ce commentaire de 500 pages grand in-8° consacré à un petit livre biblique qui n'en compte qu'une douzaine, possède au plus haut degré cette qualité que les savants d'outre-Rhin déniaient d'ordinaire avec dédain à la science française et qu'ils nomment la *Gründlichkeit* : M. Podechard va au fond de toutes les questions qu'il aborde. Possédant une connaissance extrêmement étendue de l'immense « littérature » qui se rapporte à son sujet, il énumère, classe et discute à peu près toutes les opinions émises avant lui; puis, sans se laisser noyer dans ce flot de jugements contradictoires, il donne son appréciation personnelle, appuyée sur de bonnes et solides raisons. A l'érudition il joint, en effet, une autre qualité qui manque trop souvent aux professeurs germaniques : la pondération, le bon sens, qui se garde contre l'esprit de système et ne perd jamais le contact de la vie réelle, sans pour cela se confondre aucunement (on le verra) avec la timidité de la pensée et la crainte des nouveautés.

Ce livre comprend une introduction développée, une traduction et un commentaire.

Nous nous bornerons à relever quelques-unes des conclusions adoptées par l'auteur dans son introduction. La canonicité de l'Ecclésiaste,

reconnue définitivement au milieu du second siècle après J.-C., a été discutée à la fin du 1^{er} et au début du 11^e; mais l'ouvrage était déjà canonique de fait dès le 1^{er} siècle avant notre ère au moins. — M. Podechard signale naturellement que la langue de l'Ecclésiaste appartient à la dernière période de l'hébreu biblique; mais il ne se prononce pas nettement sur la présence de « grécismes » dans l'ouvrage. — Comparant l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique, il trouve le style de ce dernier plus équilibré, mais moins personnel; il croit donc le Siracide plus moderne que le Qohélet et regarde comme probable que l'auteur de l'Ecclésiastique a lu et paraphrasé son devancier. Si la syntaxe de Jésus, fils de Sirach, est plus classique, son vocabulaire est plus chargé d'aramaïsmes et de néohébraïsmes. — L'auteur de la Sagesse, au contraire, n'a pas visé l'Ecclésiaste : c'est l'épicurisme alexandrin qu'il a combattu.

Il n'y a pas de preuve que Qohélet ait connu les systèmes philosophiques de la Grèce, mais il a vécu en un temps où la culture hellénique générale avait déjà exercé son influence sur la pensée juive. — « L'origine salomonienne du livre n'est pas de foi. » L'Ecclésiaste a été composé entre 290 et 190 avant J.-C., plus probablement dans la seconde moitié du 3^e siècle. — Le nom de Qohélet, donné à l'auteur anonyme, signifie « homme de l'assemblée », donc président, maître, docteur.

La principale question qui se pose actuellement à propos de l'Ecclésiaste est celle que soulèvent les contradictions manifestes que présente ce livre. M. Podechard adopte résolument la solution développée surtout par Siegfried et que plusieurs savants ont reprise depuis : l'ouvrage primitif aurait été retouché par une série de correcteurs. M. Siegfried en admettait sept. M. Podechard, se rapprochant surtout de MM. Mac Neile et Barton, pense qu'il suffit d'en statuer trois : 1^o l'« épilogue », un disciple de Qohélet, qui ajouta au livre un éloge de son maître (12, 9-12), ainsi que quelques sentences qu'il avait apprises de lui (1, 2; 12, 8; 7, 27-28); — 2^o un *ḥākām*, c'est-à-dire un « sage », qui inséra çà et là des maximes rythmées, dans le but de prendre la défense de la sagesse, trop malmenée par Qohélet : 4, 5. 9-12; 5, 2. 6^a; 6, 7; 7, 1. 12. 18-22; 8, 1-2^a. 3-4; 9, 17 — 10, 4. 10 — 14^a. 15-20; 11, 1-4. 6 et peut-être 1, 8; 4, 17 — 5, 6; 12, 2-6; — 3^o un *ḥāšdā*, c'est-à-dire un « pieux », qui, pour prévenir les conclusions fâcheuses que certains

lecteurs pourraient tirer de l'opuscule du maître, y ajouta l'affirmation de la doctrine traditionnelle de la rétribution; 2, 26^{ab}; 3, 17; 7, 26^b; 8, 2^b. 5-8. 11-13; 11, 9^c; 12, 1^a. 13-14.

On peut discuter certaines de ces attributions; mais dans son ensemble la solution préconisée par l'auteur nous paraît s'imposer. Il faut corriger en ce sens les vues que nous avons nous-même défendues autrefois (*l'Ecclésiaste et la philosophie grecque*, 1890). Ajoutons que, depuis l'apparition du livre de M. Podechard et en partie grâce à la lecture de cet ouvrage, un savant aussi judicieux que M. Lucien Gautier s'est converti à l'idée de l'intervention de plusieurs mains dans l'Ecclésiaste; il l'a adoptée dans la deuxième édition de son excellente *Introduction à l'Ancien Testament* (Lausanne, 1914, II, p. 175-178).

Signalons encore, dans le chapitre consacré au texte et aux versions, la solide étude sur les rapports de la traduction des Septante avec celle d'Aquila.

Il est sans doute superflu, après cette analyse sommaire, de souligner l'entière indépendance scientifique qui caractérise cet ouvrage revêtu du « *nihil obstat* » et de l'« *imprimatur* » des autorités de l'Eglise. La préoccupation du public particulier que l'auteur vise plus spécialement explique le tour apologétique qu'il a cru parfois devoir donner à son exposé, par exemple lorsqu'il discute longuement « les prétendues erreurs de Qohéleth » et plaide pour lui « les circonstances atténuantes » ou lorsqu'il s'attache à montrer que sa solution est « pleinement en harmonie avec la doctrine catholique », le *hâkâm* et le *hâsîd* et l'épilogue ayant pu être inspirés tout comme l'auteur primitif. Mais les intentions apologétiques affectent la forme de l'exposition plutôt que le fond de la pensée, qui reste scrupuleusement respectueuse de l'histoire. Tout au plus pourrait-on estimer que M. Podechard a un peu exagéré lorsqu'il présente Qohélet comme un croyant angoissé par l'énigme des rétributions divines; on a plutôt l'impression que le sage juif est arrivé comme penseur à la certitude de la vanité de toutes choses et qu'il trouve une sorte de plaisir à collectionner les faits qui confirment sa thèse.

A ce travail si riche nous n'aurions à faire que des critiques de détail. Indiquons-en quelques-unes.

Page 95 on lit : « Dans sa façon d'envisager et de résoudre les problèmes, il (l'Ecclésiaste) ne sort pas des conceptions sémitiques ou

hébraïques ». Un peu plus loin M. Podechard trouve, au contraire, la preuve que Qohélet a « bénéficié du contact » de l'hellénisme dans « sa façon très générale de poser le problème du but et du prix de la vie » (p. 109). C'est cette dernière formule qui répond sans doute à la pensée définitive du critique; mais n'eût-il pas convenu alors d'effacer ou de restreindre la première?

Parmi les auteurs marquants qui se sont prononcés sur l'époque de la composition de l'Ecclésiaste, on regrette de ne pas trouver les noms de M. Wellhausen (revision de Bleek) et de M. Lucien Gautier (p. 118).

Dans l'énumération des partisans de la « pluralité d'auteurs », il eût été intéressant de mentionner les derniers en date, MM. Budde (dans Kautzsch, *die Heilige Schrift*, 3^e éd., fascicule paru en 1910) et Paul Volz (dans *die Schriften des A. T. in Auswahl*, livraison publiée en 1911); parmi les défenseurs de l'unité, M. Sellin (*Einleitung in das A. T.*, 1^{re} éd., 1910). L'ouvrage de M. Podechard était-il déjà sous presse lorsque ces ouvrages parurent?

Il ne semble pas tout à fait exact de dire que Qohélet « s'en tient à l'ancienne conception du cheol ». Il y a des nuances sensibles entre ce qu'il en dit et ce qu'en pensaient les Israélites des générations antérieures. Pour lui « les vivants savent qu'ils mourront, mais les morts ne savent rien ». « Il n'y a ni activité, ni science, ni intelligence, ni sagesse dans le cheol où tu vas » (9, 5-10). Pour les anciens Israélites, au contraire, les habitants du sombre séjour ont connaissance de ce qui se passe sur terre et s'y intéressent; ils se lèvent de leurs trônes pour saluer avec ironie les rois déchus qui descendent parmi eux; ils connaissent même l'avenir, à ce point que les vivants les évoquent pour les consulter (1 Sam. 28). Loin d'être abîmés dans un néant presque complet où ils seraient tous égaux, les morts ont un sort sensiblement différent selon le rang social qu'ils ont occupé dans la vie et surtout selon les honneurs funèbres qu'ils ont reçus¹. Il y a eu une évolution notable dans les idées que les Israélites se sont faites sur la condition des morts dans le cheol : jamais on ne se l'était représentée aussi sombre qu'au temps de

1. Voy. És. 14; Éz. 28; 32 et les autres textes qu'on trouvera réunis, par exemple, dans mon travail sur la *Croyance à la vie future et le culte des morts*, p. 215-220.

Qohélet, au moment où allait se former la croyance nouvelle à une rémunération dans l'au-delà.

La traduction que M. Podechard donne de l'Ecclésiaste, « vise surtout à être littérale ». « Le respect des textes bibliques, dit-il lui-même, m'a paru exiger cette manière, dût-il en résulter de-ci de-là moins de facilité dans l'expression. La Bible doit rester elle-même. C'est au lecteur à se donner quelque peine pour la comprendre et le commentaire est là pour l'aider. » L'auteur s'est conformé très exactement aux règles ainsi posées. Il y a des phrases inintelligibles sans commentaire, celle-ci par exemple : « il a mis dans son cœur la durée entière » (3, 11). Il y en a d'autres qui manquent à coup sûr de facilité dans l'expression : « c'est (close) inaccessible à moi » (7, 23). « Parole de la bouche d'un sage, faveur » (10, 12). « La maison ruissellera » (10, 18).

Mais est-il bien sûr que la vraie manière de respecter les textes bibliques soit d'en reproduire le mot à mot ? Il semble que la Bible « restera elle-même » — c'est-à-dire apparaîtra au lecteur français avec son vrai sens et sa véritable valeur littéraire — tout aussi bien, voire mieux encore, si l'on s'attache à rendre l'idée de l'auteur et non pas les termes mêmes et les tournures par lesquels il exprimait sa pensée dans une langue très différente de la nôtre. Le procédé de M. Podechard présente relativement peu d'inconvénients lorsqu'il s'agit d'interpréter un écrivain comme Qohélet, dont le style, dans l'original même, est lourd, embarrassé, souvent obscur. Le cas serait plus grave si l'on voulait faire connaître et sentir au public moderne l'œuvre d'un des maîtres de la langue comme Amos ou Ésaïe.

Il est inutile de multiplier ces observations : on les a présentées surtout pour montrer avec quelle attention et quel intérêt on a étudié l'important ouvrage dont M. Podechard a doté la science française.

ADOLPHE LODS.

RENÉ DUSSAUD. — **Le sacrifice en Israël et chez les Phéni-
ciens**, Paris, Leroux, 1914, 119 pages, 6 francs.

Voici comment l'auteur expose lui-même l'origine et le plan de son étude. « Au cours d'une recherche entreprise pour préciser la lecture des tarifs sacrificiels carthaginois, l'analogie entre ces tarifs et le Lévitique — pressentie déjà par ceux qui ont eu à s'occuper de ces textes, — s'est imposée à nous avec une telle force qu'elle ne nous a laissé d'autre ressource que de conclure à l'identité primitive des deux rituels » (p. 1).

« Notre premier chapitre étudie les chapitres I-VII du Lévitique, c'est-à-dire en quelque sorte, les sacrifices primaires... Le deuxième chapitre institue une comparaison avec les sacrifices carthaginois et aboutit à cette conclusion que les pratiques sacrificielles décrites par le Lévitique remontent, sans changement notable, à l'époque des rois de Juda et d'Israël. Leur institution officielle dans le culte israélite, avec l'appareil complexe d'holocaustes, de sacrifices expiatoires et de sacrifices de communion, est antérieure au ^{viii}e siècle avant notre ère et doit probablement se placer à l'époque de Salomon, lors de l'inauguration du temple de Jérusalem... Le chapitre troisième traite des rites sacrificiels complexes ou de rites dans lesquels le sacrifice joue un rôle éminent, comme dans la consécration de l'autel, la purification de la femme après ses couches, la réintégration du lépreux, la préparation de l'eau lustrale, la cérémonie du bouc émissaire, la consécration du nazir, le sacrifice pour amener la pluie, le sacrifice pascal... Les différentes « alliances » sont des mythes construits sur les rites sacrificiels. Cela est peu discuté pour l'alliance avec Abraham ou avec Moïse, mais la même conception a déformé certains récits prétendus historiques. C'est ce que notre chapitre IV cherche à montrer pour les événements qui se groupent autour du nom d'Athalie » (p. 6-8).

Cet important travail est plein d'idées neuves, d'hypothèses originales, dont devront tenir compte tous ceux qui étudieront désormais l'histoire du culte juif ou celle, encore si obscure, des origines du sacrifice en général, quand même ils ne devraient pas adopter sur tous les points les conclusions de l'auteur.

La partie qui m'a le plus intéressé est celle où M. Dussaud s'est

attaché à déterminer le sens des nombreux termes obscurs que présentent les tarifs sacrificiels carthaginois. Reprenant une idée émise par le P. Lagrange, il a rendu très vraisemblable que les mots de *kālil*, de *šewa'at* et de *šèlèm kālil*, employés à Carthage pour désigner les trois principales catégories de sacrifices sanglants, répondent respectivement aux sacrifices expiatoires (en hébreu *'āsām* et *ḥattā't*), au sacrifice de communion (*šèlèm* ou *zēbah šeldāmim*) et à l'holocauste (*'ōlā*) du rituel lévitique. Dans la *šewa'at*, en effet, comme dans le sacrifice de communion israélite, la majeure partie de la chair de la victime revenait au sacrifiant; dans le *kālil*, comme dans les immolations expiatoires du Lévitique, elle appartenait aux prêtres et le sacrifiant n'en recevait rien; dans le *šèlèm kālil* punique, enfin, d'après la plupart des textes, la chair de la victime ne revenait ni au sacrifiant ni aux membres du clergé: elle devait être réservée à la divinité comme dans l'holocauste juif.

Ces assimilations pourraient être regardées comme définitivement acquises s'il n'y avait pas un cas, celui des oiseaux (coq ou poulet, d'après M. Dussaud) offerts en *šèlèm kālil*, où la chair de l'animal revenait au « maître du sacrifice » (tarif de Marseille, ligne 11).

Je n'irais pas jusqu'à dire, avec M. Dussaud, qu'il y a identité entre le rituel carthaginois et celui du Lévitique et que, par conséquent, le second a dû être emprunté au premier: il y a dans les textes puniques trop de termes essentiels, — ceux, par exemple, qui définissent la part de la victime revenant aux prêtres, — dont la signification reste incertaine. M. Dussaud, pour leur attribuer un sens conforme au rituel lévitique, s'appuie principalement sur l'analogie générale qu'il pense avoir établie par ailleurs entre les coutumes sacrificielles des Juifs et celle des Carthaginois. Et puis il y a un fait constant: c'est que, même si la classification des sacrifices était identique dans les deux peuples, les noms des diverses catégories étaient différents; le mot *šèlèm*, en particulier, qui désigne en hébreu le sacrifice de communion, paraît représenter en punique l'holocauste; de plus, d'après le rituel lévitique, il y a deux classes de sacrifices expiatoires, tandis que les tarifs carthaginois ne semblent en connaître qu'une. Tout cela suggère qu'il n'y a pas eu emprunt pur et simple d'un peuple à l'autre et que chacun des deux rituels a eu son développement relativement autonome.

Mais il n'en serait pas moins du plus haut intérêt de constater, même dans des textes d'époque tardive, l'existence chez un peuple d'origine cananéenne d'une classe de sacrifices expiatoires, car il faudrait très probablement en conclure que l'apparition de rites analogues dans les législations sacerdotales de l'époque de l'exil n'est pas due à une pure *création* du clergé juif à cette date, mais qu'il y a eu influence d'un ou de plusieurs rituels étrangers. Et il serait fort plausible que cette influence n'ait fait que développer un germe déjà existant dans la vieille coutume israélite. Les termes de *kālil* et de *šèlèm kālil* indiquent, en effet, que, chez les Carthaginois, le sacrifice expiatoire est né d'un dédoublement de l'holocauste; et il a pu en être de même en Israël, comme le suppose M. Dussaud. Dans l'ancien Israël, en effet, l'holocauste pouvait — comme les autres sacrifices et offrandes — servir éventuellement à apaiser la divinité irritée (2 Sam. 24, 25; Job 1, 5; 42, 8 cf. 1 Sam. 3, 14; 26, 19) et peut-être fut-il d'usage de bonne heure, dans ce cas spécial, de ne porter sur l'autel que le sang de l'animal et non son corps tout entier. Il y aurait là une confirmation intéressante de la thèse analogue soutenue par Robertson Smith.

Une partie importante du travail de M. Dussaud est consacrée aux rites sacrificiels de l'Ancien Testament étudiés pour eux-mêmes. L'auteur y soutient cette idée fort juste que, si les textes sacerdotaux n'ont été rédigés qu'à l'époque de l'exil, les rites qu'ils décrivent sont souvent extrêmement anciens. M. Dussaud aurait pu dire plus expressément que cette vérité, méconnue par certains adeptes de l'école dite de Wellhausen, a été très nettement formulée par les principaux représentants de ce groupe, comme M. Wellhausen lui-même, Stade ou M. Budde. Il est généralement admis que les rédacteurs des codes sacerdotaux de l'exil, à commencer par Ézéchiél, ont, pour l'essentiel, codifié le rituel en usage dans le Temple de Jérusalem au moment de sa destruction et qu'ils ne l'ont corrigé ou enrichi que sur les points où cela leur semblait indispensable pour éviter toute rechute dans les fautes du passé.

Mais M. Dussaud nous paraît avoir, par réaction, exagéré l'antiquité de certains éléments du rituel lévitique. Il prête aux coutumes sacrificielles israélites, au moins depuis Salomon, une immutabilité qu'elles sont loin d'avoir possédée. De même qu'il y a des différences entre les divers tarifs carthaginois, il y a eu des variations

fort sensibles chez les Israélites selon les sanctuaires et, dans un même sanctuaire, selon les temps. Les prêtres, par exemple, n'ont pas toujours reçu la poitrine et la cuisse droite de la victime offerte en sacrifice de communion, comme le veut le code sacerdotal. A Silo il n'y avait pas de morceau qui leur revînt de droit; ils piquaient au hasard avec la fourchette dans la marmite ou choisissaient à leur gré (1 Sam. 2, 13-16). Ailleurs (à Rama?) la cuisse — morceau sacerdotal d'après le rituel lévitique — et la queue grasse du mouton¹ — réservée à Dieu selon les lois d'Ex. 29 22-25 et parallèles — pouvaient être offertes à un convive laïque (1 Sam. 9, 24). A Jérusalem même, au temps de Josias, les prêtres recevaient de ceux qui offraient le sacrifice, l'épaule, les mâchoires et l'estomac (Deut. 18, 3). Selon M. Dussaud, il est vrai, les mots que nous avons traduits : « de ceux qui offrent un sacrifice »² doivent être entendus : de ceux qui immolent une immolation (profane). Mais les législateurs du Deutéronome, qui s'attachent à distinguer soigneusement l'immolation sacrée (laquelle ne doit se faire qu'à Jérusalem) de l'abatage profane, n'auraient certainement pas employé, pour désigner cette dernière opération, un mot qui, *étymologiquement* sans doute, signifie « immoler », mais qui en pratique était le terme technique appliqué au sacrifice. Sur ce point important le rituel lévitique ne remonte donc pas au temps de Salomon.

J'aurais des réserves à faire aussi sur l'interprétation que l'auteur donne de certains des rites sacrificiels codifiés dans la loi sacerdotale. Il trouve à peu près partout la notion de l'expiation par substitution de la victime au coupable. Cette signification est selon lui, « celle des rites les plus anciens que nous puissions concevoir. » Et il ajoute que le rédacteur des chap. 1-7 du Lévitique en avait une idée très nette, soit qu'elle se fût « conservée dans les organisations sacerdotales », soit que celles-ci eussent « retrouvé la valeur oubliée des anciennes pratiques » (p. 6).

De fait, les rédacteurs des législations sacerdotales ne paraissent pas avoir eu l'unité de vues que leur trouve M. Dussaud. A côté de

1. Il faut très probablement corriger *hd'aleyâ*. Anciennement ce n'était pas toute la graisse qui revenait à Dieu, mais seulement (ou principalement) celle qui couvre les reins, parce qu'elle était considérée comme une résidence de l'âme.

2. Cf. 1 Sam. 3, 13.

l'idée de rançon, qui se rapproche de celle que l'auteur regarde comme la plus ancienne (Lév. 17, 11-14), on rencontre couramment dans les textes sacerdotaux celle de don — par exemple dans l'expression typique de *qorbân* « offrande » (Nomb. 7, 13. 17. 23. 25 etc. ; cf. 10, 35 ; 13, 31), qui englobe toutes les classes de sacrifices (Lév. 2, 1. 13 ; 3, 1. 6. 12 etc.), — ailleurs celle de reconsécration, de communication de la sainteté par le contact d'une chose « très sainte », parfois l'idée de communion (par exemple Lév. 2, 13, le « sel de l'alliance ») et assez fréquemment celle de repas divin. Les écrivains sacerdotaux ont été bien plus éclectiques qu'on ne l'admet souvent.

Et la variété des points de vue reflétés dans le rituel juif est plus grande encore si l'on considère, non plus seulement les interprétations données par les rédacteurs hébreux, mais les rites en eux-mêmes.

Le contraire serait, du reste, fort surprenant. Le sacrifice était une institution déjà plusieurs fois millénaire lorsque le peuple d'Israël apparut dans l'histoire. Des races diverses et de multiples générations l'avaient interprété selon leurs idées et leurs besoins et l'avaient enrichi de rites répondant à ces interprétations diverses. Aussi serait-il peut-être sage, dans l'état actuel de nos connaissances, de limiter nos ambitions à déterminer quelle a été l'interprétation ou quelles ont été les interprétations dominantes chez tel peuple à telle époque. Or, à s'en tenir aux périodes historiques de la vie d'Israël, les textes me semblent suggérer que l'idée d'expiation par le sacrifice n'a passé au premier plan qu'aux environs de l'exil.

Il faudrait tout un livre pour discuter avec quelque détail les nombreux problèmes agités par M. Dussaud et les solutions, toujours originales et personnelles, qu'il leur donne. Ce que nous avons dit suffira sans doute à montrer qu'il a écrit sur le sacrifice un de ces ouvrages comme il en faut pour faire progresser la science : un travail qui oblige à contrôler, à reviser sans cesse et à mettre au point les résultats qui passaient pour acquis.

ADOLPHE LODS.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Paul-Louis Couchoud. — **Sages et Poètes d'Asie**. Paris, Calmann-Lévy, s. d., in-12, 300 pages : 3 fr. 50. — Ce très fin petit livre, dédié au « maître déicieux » Anatole France, est un recueil de quatre morceaux, écrits au Japon et en Chine, et « destinés à ceux qui n'ont pas franchi encore le seuil enchanté » de l'Asie.

Trois morceaux : « Atmosphère japonaise », « Les épigrammes lyriques du Japon », « Le Japon aux armes », célèbrent le pays que l'auteur appelle le « dernier rejeton et le plus vigoureux de l'Asie, mère des peuples », « le gardien, le notaire et le truchement de sa vieille mère ». Le troisième morceau est un journal de l'auteur, qui se trouvait à Tokyo lors de la guerre russo-japonaise. Ce journal contredit quelque peu les deux premières études. C'est que l'auteur avait jeté toutes ses sympathies du côté russe ; il en fait amende honorable dans sa préface.

Au sujet des religions au Japon, l'auteur rapporte un jugement très remarquable de M. Inoué Tetsujiro, doyen de la Faculté des lettres, « savant, philosophe et fondateur d'une religion nouvelle » : « Nos religions ou doctrines traditionnelles ne peuvent pas mettre une digue [à l'infiltration des idées européennes]. Notre shintoïsme est trop sommaire, notre bouddhisme s'éteint dans la superstition, notre confucianisme est incompatible avec le régime libéral. Nous n'avons pas besoin du christianisme de l'Europe, mais nous avons besoin de ses méthodes scientifiques et de l'idéal nouveau qu'elle élabore. » — Et M. Inoué exposa comment il entendait « la religion future de l'humanité ». Mais l'auteur n'esquisse même pas son système.

Le quatrième morceau est consacré à la gloire de Confucius qui, assure M. Couchoud, « a réuni plus de fidèles que n'a jamais pu faire aucun dieu et qui a aujourd'hui plus de temples que Bouddha et plus qu'Allah ». — Exagération ! Confucius n'a guère de temples que dans les villes murées, mettons dix-huit cents. D'autre part, l'auteur représente Confucius comme un athée : il fut monothéiste. L'auteur professe la plus vive admiration pour Confucius et il n'explique pas le mot de M. Inoué : « Notre confucianisme est incompatible avec le régime libéral. »

A propos de Confucius, M. Couchoud se risque à prophétiser la religion de l'avenir :

« Chez nous les rites laïcs balbutient encore. Le culte de la raison et de l'humanité est informe. Pourtant il est fondé et puisque les hommes assemblés ne

peuvent pas se passer de rites et de cérémonies, on est assuré qu'il grandira, si les religions cèdent pied. Donnez quelques siècles et les cérémonies du Panthéon auront leur rituel défini dont chaque partie sera lourde de sens, de tradition et d'émotions collectives. »

Voilà un oracle dont nous ne verrons sûrement pas la réalisation, puisque, après avoir énoncé une très hypothétique condition : « si les religions cèdent pied », l'auteur demande encore pour avoir raison « quelques siècles ».

En me félicitant d'avoir sur ce sujet l'opinion d'un sage d'Europe, disciple d'un « maître délicieux », je regrette qu'il ne nous ait pas fait connaître celle de M. Inoué Tetsujiro, sage d'Asie.

A. HOUTIN.

Liber notitiae sanctorum Mediolani, manoscritto della Biblioteca capitolare di Milano edito a cura di Marco MAGISTRETTI e Ugo MONNERET DE VILLARD, con 2 tavole topografiche della città e della diocesi di Milano. Milano, 1917, 4°, LIV-462 pp. — Le *Liber notitiae sanctorum Mediolani* fut composé, selon toute vraisemblance, entre 1304 et 1311. On y trouve les saints dans l'ordre alphabétique et, sur chacun d'eux, on peut lire, en général, deux notices, par exemple : 1° *Memoria ecclesiarum et altariorum sancti Alexandri*; 2° *Memoria sancti Alexandri*. Les notices hagiographiques n'ont rien d'original. En revanche, la liste des églises et des autels nous fournit des renseignements d'une valeur exceptionnelle, car elle permet de reconstituer la division du diocèse de Milan en paroisses (pievi), vers l'an 1300. L'auteur de la compilation paraît avoir utilisé certains documents dont nous ne possédons que des fragments. Ce sont les registres des localités ou les registres des chapelles et des églises, sortes de cadastres, dressés par la Commune, au cours du XII^e siècle, pour l'établissement des impôts.

On conçoit sans peine l'utilité que peut présenter une telle publication pour l'étude du culte et de l'art religieux.

GABRIEL MILLET.

FRÉDÉRIC MACLER. — Autour de l'Arménie. Un vol. in-18 de xvi + 326 pages. Paris, librairie E. Nourry, 1917. — L'auteur a réuni dans ce volume ses articles les plus importants concernant les Arméniens, leur activité dans tous les domaines, leur histoire jusqu'aux événements les plus récents, leur situation actuelle. Ces articles, sauf celui sur les Jeunes-Turcs et l'Arménie qui est inédit, ont paru dans différents périodiques depuis que M. Macler occupe la chaire d'arménien à l'Ecole des Langues orientales vivantes comme professeur titulaire, c'est-à-dire depuis 1911.

Après les indications bibliographiques qui orientent le lecteur et attestent l'intérêt qu'à différents titres on a porté chez nous aux questions arméniennes,

M. Macler aborde les sujets suivants : *La chaire d'arménien à l'École nationale et spéciale des langues orientales vivantes* (leçon d'ouverture qui embrasse plus de matière que ne l'indique le titre. A côté de l'exposé des travaux des principaux arménistes français comme de Saint-Martin, Dulaurier, A. Carrière, A. Meillet, on y trouvera un exposé d'ensemble de l'histoire arménienne, de l'activité en tout temps remarquable des Arméniens, même des renseignements sur la langue et la littérature arméniennes). — *La question arménienne et la constitution nationale en Turquie* (il s'agit de la constitution nationale arménienne de 1863 par laquelle le patriarche de Constantinople est le chef de la nation arménienne en Turquie et représente la nation arménienne auprès du sultan et de son gouvernement; cette question est reprise dans le chapitre suivant). — *Les Arméniens en Turquie* (relations entre les Arméniens et l'Islam, grande action de l'élite arménienne sur le gouvernement turc notamment par ses banquiers; organisation de la communauté arménienne sur la base religieuse, qui fait bientôt faillite avec Abdul-Hamid. On nous montre les conséquences de la politique de ce dernier, opposant, à la moindre inquiétude, une nationalité à l'autre, jetant le Kurde sur l'Arménien. Il ne faut pas oublier dans tout cela l'action de certaines puissances européennes, ni que la diminution d'influence des banquiers arméniens auprès de la Porte, et par suite auprès de leurs compatriotes, est la conséquence de l'intervention des banquiers européens qui prêtèrent à meilleur compte et de plus grosses sommes : l'organisation de la Dette Ottomane est un acte de la politique personnelle d'Abdul-Hamid dont les conséquences ont été profondes et les répercussions lointaines). — *Les origines du mouvement arménien* (analyse de l'ouvrage de Miqayël Varandian, publié en arménien sous ce titre à Genève et dont M. Macler dit le plus grand bien). — *L'extermination d'un peuple. Les Jeunes-Turcs et l'Arménie* (récit des atrocités où les Jeunes-Turcs ont surpassé Abdul-Hamid).

De cet exposé très clair, de ces expériences multiples et malheureuses, M. Macler conclut que le peuple arménien — ou du moins ce qui a pu échapper aux massacres — ne peut plus vivre sous le joug turc; il aura acquis par le plus dur martyre son affranchissement de la tyrannie ottomane.

R. D.

JULES SAGERET. — *La Guerre et le Progrès*. Un vol. in-18 de 250 pages. Paris, Payot, 1917. — Quand on considère l'abus que le public, guidé par certains publicistes, fait des théories scientifiques, la déformation qu'il leur impose pour y trouver un appui aux idées qui lui sont chères — M. Capus en a donné un exemple typique en retraçant l'œuvre d'Henri Poincaré dans son discours de réception à l'Académie française, — on ne peut qu'applaudir à tout effort pour bien poser les problèmes essentiels dont l'humanité cherche incessamment la solution et qui lui ont souvent fourni la matière de ses mythes ou plus généralement de ses représentations religieuses.

Pour donner une définition du progrès, M. Sageret part du progrès biologique dont nous pouvons suivre la marche grâce à la paléontologie et il pose que le progrès de l'esprit fait suite directement au progrès biologique dont il n'est que le développement. Or, si le progrès biologique est fait de gains, il a aussi pour contrepartie la perte de certaines activités : l'avantage dans tout progrès est de savoir éviter une trop grande spécialisation qui, vous développant extrêmement dans un sens, vous limite trop dans d'autres.

Les temps présents ont posé à l'auteur ce problème : la guerre est-elle une des formes d'activité du progrès ? Ceux qui l'ont prétendu dans le camp germanique se sont uniquement appuyés sur la théorie darwinienne de la sélection. Or, la sélection envisagée comme une lutte de races qui aboutit à la conservation de la race la plus forte ou la plus habile et à la disparition des autres races, est une erreur grossière. La sélection, telle que la nature la pratique, n'a rien de commun avec la guerre. L'animal qui mange un autre animal n'a nul intérêt à la disparition de ce dernier puisque son existence en dépend. M. Sageret aurait trouvé dans le totémisme un argument plus topique encore que ceux qu'il présente, car ici c'est l'homme qui agit et l'on sait que, parmi les habitants du globe, il est à peu près seul à avoir conçu la guerre. La conclusion de l'auteur est très nette : « Pas plus chez nous que chez la bête, la guerre n'a de pouvoir sélectif dans une direction déterminée ; ses choix sont aussi arbitraires parmi nos races que parmi les races de fourmis, tantôt bons, tantôt mauvais, tantôt favorables à une qualité, tantôt à la qualité contraire, et le plus souvent ils sont inexistantes. » Si des peuplades nègres d'Afrique s'étiolent et tendent à disparaître, c'est moins par la guerre que les Blancs leur ont faite que par l'action de l'alcool, de la syphilis, de la tuberculose. Par contre, les peuplades anthropophages du Congo ne marquent aucune tendance à dépérir. Montesquieu a souscrit d'avance à cette observation : « Un climat favorable aux Européens fait qu'ils éliminent, parfois sans guerre, d'assez belles peuplades ; un climat où ils ont peine à vivre les rend impuissants, fût-ce avec beaucoup de guerres, contre des sauvages hideux et dégradés. » Il en résulte que la sélection s'opère alors en faveur de ces derniers. Et M. Sageret a raison de repousser l'étrange abus qu'on a cherché à faire de la science en cette circonstance : « C'est un non-sens de justifier la guerre par la science, d'ériger la guerre en agent de progrès pour les races d'êtres vivants. Guerre et progrès sont ici deux notions, non pas connexes, non pas contraires, mais étrangères l'une à l'autre ».

M. Sageret repousse donc la responsabilité de toutes les barbaries qu'on s'étalait et qu'on voudrait faire endosser à la science. Si une telle accusation a pu être formulée, c'est grâce à l'erreur de ceux qui ont prétendu enfermer la science dans le cercle du progrès économique et n'ont voulu lui accorder d'autre signification que celle d'une collection de recettes utiles. L'auteur rappelle des principes qui remontent à la belle époque de la philosophie grecque : par son

côté spéculatif et désintéressé, la science apparaît bien comme une philosophie; elle est encore une philosophie par sa méthode, par ce que l'on appelle l'esprit scientifique. En face du pragmatisme, du bergsonisme, du néo-thomisme, il pose résolument que « la science est non seulement une philosophie, mais la seule philosophie. »

Il est réconfortant, quelque opinion qu'on ait sur ces sujets, de constater que cette longue guerre n'a nullement éteint chez nous l'aptitude aux spéculations de l'esprit. Et contrairement à ce qu'on avait escompté, contrairement à ce qu'on a souvent prétendu, nous pensons que M. Sageret émet un jugement exact quand il affirme que, de notre côté du moins, « il se manifeste dans les tranchées un esprit de vérité, de vérité conforme à celle que veut la science : on repousse les subtilités, les arguties, la rhétorique, la pensée nuageuse, une foule d'habiletés sans lesquelles les trois philosophies (c'est aux trois philosophies citées plus haut que M. S. en a) ne sauraient vivre ».

RENÉ DUSSAUD.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

LE SANCTUAIRE MOABITE DE BÈTH-PÉOR

MOÏSE ET LA PROMULGATION DE LA LOI DU DEUTÉRONOME

L'histoire et les destinées du vieux sanctuaire moabite sont des plus curieuses et pourraient rivaliser en intérêt avec la chronique attachée au fameux Gabaon¹, si nous pouvions en établir la chronologie avec quelque certitude. L'avantage serait même du côté de Bèth-Péor si, comme nous nous croyons en mesure de l'établir, cette localité et ce temple sont donnés pour les témoins de la conclusion solennelle de l'alliance promulguée par Moïse dans « les plaines de Moab », autrement dit de la législation qu'expose le *Deutéronome*.

I

Le Péor (Pe'ôr) est un des sommets du massif montagneux du Pisga, qui se dresse sur la rive gauche ou orientale du Jourdain à la latitude de l'embouchure de ce fleuve dans la mer Morte et domine la plaine et la vallée du bas Jourdain. Il possédait une divinité de grand renom, un Baal (Ba'al) et, autour du temple ou fanum du dieu, se groupait une population plus ou moins importante. Baal-Péor (Ba'al-Pe'or) est le nom de la divinité; Bèth-Baal-Péor (Bèyt-Ba'al-Pe'ôr) est le nom du sanctuaire à la fois et de la localité ou village, comme nous disons Saint-Étienne, Saint-Cloud, Saint-Denis, pour la ville renfer-

1) *Un vieux sanctuaire chananéen en Israël : Gabaon*, Revue bleue, n° du 25 juillet 1914.

mant l'Église placée sous le vocable de Saint-Étienne, de Saint-Denis ou de Saint-Cloud. Les Septante, en suite de la prononciation spéciale du 'Aïn hébreu, ont transcrit ce mot par Phogor, que l'on trouve aussi dans la Vulgate.

Ce qui a, jusqu'à ce jour, empêché les critiques de reconnaître le lien intime qui rattache le chef et législateur Moïse au temple de Baal du Péor, c'est le fâcheux retentissement d'une aventure survenue au peuple d'Israël en ces lieux.

Précisons bien la situation. Les tribus groupées sous le commandement de Moïse et qui, après un séjour assez bref au pied du Sinaï, avaient résolu d'attaquer le Chanaan par le Sud en partant de l'oasis de Kadès, s'étaient découragées à la suite d'un premier échec. Après de longues hésitations, elles prirent le parti de redescendre au Sud jusqu'à la pointe du golfe Élanitique et de s'engager dans la route qui assurait les relations de la Syrie avec l'Égypte par la rive gauche ou orientale du Jourdain. Les Israélites contournèrent ainsi le territoire occupé par les Edomites, nation trop supérieure à eux par son entrée antérieure dans les voies de la civilisation, pour qu'ils se risquassent à l'affronter¹.

A partir de ce moment, nous n'avons malheureusement à notre disposition que les très médiocres renseignements des livres des *Nombres* et du *Deutéronome*, visiblement influencés par des théories dogmatiques. Voici ce que nous en croyons pouvoir tirer.

En arrivant à la hauteur du torrent du Zared, qui se jette à l'extrémité sud de la mer Morte, les Israélites ont sur leur gauche les Moabites. On les montre continuant leur route jusqu'à la campagne de Moab et jusqu'au Pisga, qui a vue sur le désert (*Nombres*, XXI, 11-12 et 20), d'après le document J E, tandis que le document sacerdotal (P) use, pour désigner cette région,

1) Consulter notre mémoire *Sinaï contre Kadès, les grands sanctuaires de l'Exode israélite et les routes du désert* dans l'Annuaire 1915-1916 de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, Sciences religieuses, Paris, 1915.

de l'expression « les plaines de Moab, au-delà du Jourdain, en face de Jéricho » (XXII, 1). Il est visible qu'ils n'ont pu parvenir en cet endroit, c'est-à-dire en plein cœur du pays moabite, que par la conquête ou par consentement des indigènes, lesquels auraient traité les descendants de Jacob en alliés comme avaient fait précédemment les Madianites. Nous n'excluons pas absolument cette hypothèse ; mais, s'il est exact que les deux peuples aient fréquenté en commun le sanctuaire de Baal du Péor, nous y verrions plutôt le reflet d'une situation plus récente, où des relations de bon voisinage auraient succédé à une agression par les armes.

Pour écarter celle-ci, on prétend que la zone comprise entre deux grands affluents de la rive gauche du Jourdain et de la mer Morte, l'Arnon et le Jabok, avait été arrachée précédemment aux Moabites par des conquérants amoréens ou émorites et que ce serait au détriment de ceux-ci qu'Israël se serait installé dans les plaines de Moab (*Nombres*, XXI, 13-35 ; cf. *Deutéronome*, II, 9 à III, 17 et *Juges*, XI, 12-27).

C'est dans les « plaines de Moab », à la hauteur de Jéricho, que se serait passée la scène de participation d'Israël au culte du Baal-Péor moabite : « Cependant qu'Israël stationnait à Sit-tim (c'est-à-dire dans la vallée orientale du bas-Jourdain), le peuple commença à se prostituer aux filles de Moab, lesquelles l'avaient invité à participer aux sacrifices offerts à leurs dieux, en sorte que le peuple mangea et se prosterna devant leurs dieux (les dieux des filles de Moab). C'est ainsi qu'Israël entra en rapports avec le Baal du Péor, ce qui alluma le courroux de Yahvéh contre Israël. Yahvéh dit alors à Moïse : Fais venir tous les princes du peuple et expose¹ les coupables en l'honneur de Yahvéh à la face du soleil, pour détourner d'Israël le courroux de Yahvéh. — Moïse dit alors aux juges d'Israël : Que chacun de vous mette à mort ceux de ses gens qui ont fait acte d'adhésion au Baal du Péor (*Nombres*, XXV, 1-5) ».

1) Les anciennes traductions parlent d'une pendaison ; il semble plutôt qu'il se soit agi d'une *exposition* : c'est, dans l'un et l'autre cas, la peine de mort.

Comme je l'indiquais tout à l'heure, cette participation des nouveau-venus au culte local des Moabites semble impliquer des rapports de bon voisinage. C'est une courtoise invitation de la part des indigènes; c'est un acte de déférence de la part des Israélites. On se traite en amis, en alliés, en frères.

Mais le narrateur, épousant les vues d'une époque plus récente, voit ici non seulement l'abandon, l'apostasie pratiqués à l'endroit du libérateur de la servitude d'Égypte, du dieu qui a fait choix d'Israël et envers lequel Israël, de son côté, s'est engagé solennellement et exclusivement; il y voit, par dessus tout, des relations sexuelles illicites et, sous l'empire d'une sorte d'obsession, il est arrivé à écrire que c'est sur l'invitation des filles de Moab, — et non, comme nous devons le supposer, sur celle des chefs moabites, — qu'Israël a participé aux cérémonies célébrées dans le sanctuaire de Bèth-Baal-Péor. Que ces cérémonies comportassent des usages de prostitution religieuse, familiers à la région syro-phénicienne et dont aucune des religions de cette région ne semble avoir été indemne — pas plus celle d'Israël que les autres, — nous ne nous en étonnerons pas. C'est sans doute pour ce motif que l'attitude observée dans le cas du banquet religieux offert à la Montagne de Dieu (Sinaï) par le chef et prêtre madianite Jéthro et auquel il invite Moïse, son gendre, au lieu d'être relatée avec bienveillance, est ici l'objet d'une sévère condamnation (cf. *Exode*, XVIII, 1-12).

Le document P (sacerdotal) s'empresse de transposer la scène incriminée et la présente sous le jour le plus étrange (*Nombres*, XXV, 6 suiv.). Il ne s'agit plus de Moabites, mais de Madianites et, si l'on faisait abstraction du contexte général, on pourrait se demander à quelle localité visitée par les Israélites au cours de leurs pérégrinations du désert, elle se rapporte.

L'écrivain suppose l'organisation du « camp d'Israël » d'après les chapitres II et III du livre des *Nombres* : le tabernacle au centre, entouré des prêtres et des lévites; puis, formant les

quatre côtés d'un immense carré, les douze tribus symétriquement alignées. Donc, « sous les yeux de Moïse et de toute l'assemblée d'Israël », pleurant et se lamentant, un prince siméonite introduit impudemment dans sa tente une princesse madianite. Phinéas, petit-fils d'Aaron, enflammé d'une sainte colère, s'arme d'une pique et pénétrant à l'intérieur de la tente du coupable, le transperce, ainsi que sa compagne d'occasion, par le bas-ventre (*Nombres*. XXV, 6-15). On voit que l'écrivain, pressé de faire l'éloge du prêtre Phinéas, s'est montré peu soucieux des vraisemblances. Cette princesse madianite, affrontant les regards d'Israël entier, n'est assurément pas à sa place. La scène se passe en réalité — ou ne peut se passer ailleurs que — dans le voisinage du sanctuaire madianite (ou moabite), où les femmes étaient autorisées à dresser des tentes à leur usage.

Mais cette nouvelle version ne pouvait que confirmer la mauvaise réputation attachée à l'« affaire de Péor » et attirer davantage l'attention sur la faute commise et sur ses conséquences. D'après le premier récit, il y a déjà une très dure répression; d'après le second, il meurt, de par la vengeance divine, vingt quatre mille hommes en Israël et les Madianites, à leur tour, attaqués par douze mille Israélites, en tête desquels marche le prêtre Phinéas escorté d'une musique sacrée, sont égorgés au nombre de quelques centaines de mille, — si l'on en juge d'après le chiffre de trente deux mille, indiqué pour les jeunes filles nubiles épargnées; vieillards, adultes et enfants mâles sont tous mis à mort (*Nombres*. chap. XXXI).

Dans une circonstance solennelle, au moment où la conquête du Chanaan est achevée, Josué fait allusion « au crime de Péor, dont nous ne sommes pas encore complètement purifiés » (*Josué*. XXII, 17). Le prophète Osée dit, d'une façon touchante : « J'avais, dit Yahvéh, trouvé Israël (avec joie) comme on découvre des raisins dans la steppe aride; j'avais regardé vos pères avec les yeux de celui qui aperçoit les premiers fruits sur un jeune figuier. Mais ils s'en sont allés à Baal-Péor; ils se sont consacrés à l'opprobre et me sont devenus abominables comme

l'objet de leur affection » (*Osée*, IX, 10). Enfin les *Psaumes* s'expriment ainsi, dans une récapitulation des trop fréquentes révoltes des pères d'Israël : « Ils s'attachèrent à Baal-Péor et mangèrent des sacrifices offerts aux morts (ou aux démons). Ils irritèrent Yahvéh par leurs crimes et le fléau se déchaîna parmi eux. Alors parut Phinées, qui fit justice, et la plaie fut arrêtée, et cela lui fut imputé à justice, d'âge en âge, éternellement » (CVI, 28-31).

Voilà une condamnation qui semble sans appel ; nous noterons cependant une autre face de la question, qui doit mener à une conclusion très différente.

II

Les chapitres XXII, XXIII et XXIV du livre des *Nombres* sont consacrés à l'épisode fameux de Balaam, devin mandé de Syrie par les Moabites pour jeter la malédiction sur Israël. C'est par suite d'une erreur qu'on tient ce développement comme devant être rattaché au document JE du Pentateuque ; il constitue certainement une addition plus récente, conçue dans l'esprit du prophétisme.

Nous retrouvons, dans le début de cette mise en scène, la confusion, déjà signalée plus haut, entre Moabites et Madiannites. Les deux peuples auraient agi de concert ; mais, dans la suite du récit, il n'est plus question des Madianites : Moab seul reste en cause.

Donc Moab et Madian, épouvantés par le voisinage menaçant des Israélites et incapables de leur tenir tête, ont recours à la pratique des incantations et envoient une ambassade pour amener des rives de l'Euphrate un devin, dont les malédictions ne manquaient jamais leur effet : ce devin, c'était Balaam.

Balak, roi de Moab, se transporte respectueusement à la rencontre du prophète-devin et le reçoit à la ligne même de sa frontière, c'est-à-dire à la rivière de l'Arnon, qui en marque

l'extrémité nord (XXII, 36). Ici nous saisissons l'écrivain en flagrant délit d'inexactitude ; car, s'inspirant de la théorie dogmatique du Deutéronome, qui veut qu'Israël ait respecté scrupuleusement les territoires des Edomites et des Moabites, il ramène la frontière de Moab de cinquante à soixante kilomètres au sud de son tracé à l'époque. Il se met ainsi en contradiction complète avec lui-même ; car la suite de l'exposé nous fera voir le roi Balak et le devin Balaam dans la région de Bèth-Péor, c'est-à-dire du bas Jourdain.

A trois reprises, Balaam prélude à ses oracles en offrant de fastueux sacrifices. A quelle divinité ? A Yahvéh, cela ressort visiblement du récit. Car Balaam est représenté ici comme un agent du dieu d'Israël. C'est là un trait qui marque le caractère récent de la rédaction que nous avons sous les yeux, rédaction greffée elle-même sur un premier récit, où l'attitude du devin devait être appréciée d'une façon défavorable.

Sollicité par Balak de jeter la malédiction sur Israël, Balaam déclare nettement qu'il ne sera que le canal fidèle et sincère des communications divines.

Première station. Balak mène le devin à Bamot-Baal (*Nombres* XXII, 41), station d'où il pouvait apercevoir une fraction du peuple d'Israël, campé dans la plaine du bas Jourdain. Il fait ériger à l'usage de Balaam sept autels et met à sa disposition sept taureaux et sept béliers. *Bamôt Ba'al* signifie les hauts-lieux ou les autels de Baal. Il y avait donc là un ancien sanctuaire indigène.

Seconde station. La bouche de Balaam s'étant ouverte pour bénir Israël au lieu de proférer la malédiction qu'attendait Balak, celui-ci conduit le devin sur le sommet du mont *Pisga* (XXIII, 14) pour une nouvelle épreuve, dont le résultat devait être aussi décevant pour lui.

Troisième station. Pour la troisième fois, sept autels sont dressés ; mais, cette fois-ci, sur le sommet du *Péor*, qui a vue sur le désert, c'est-à-dire sur la plaine du bas Jourdain (XXIII, 28). Le résultat est le même. Les bénédictions les plus hautes jail-

lissent des lèvres du prophète : « Quam pulchra tabernacula tua, Jacob! et tentoria tua, Israël » (XXIV, 5) !

Quand on lit avec soin, on s'aperçoit que cette triple action religieuse, rendue plus imposante encore par la multiplication des autels, se rapporte, en somme, à une seule et même localité : Bamot-Baal, Pisga, Péor ; c'est, sous une forme compliquée, la désignation catégorique du sanctuaire connu sous le nom de Bèth-Baal-Péor.

Ainsi le sanctuaire païen, auquel s'attachaient de lamentables souvenirs d'infamie, dont la simple mention faisait monter le rouge de la honte au front du pieux israélite, est transformé en un siège de lumière et d'éclat. Du sommet du Péor sont tombées, avant que le peuple élu s'engageât dans la conquête du pays de Chanaan, les plus magnifiques promesses, qui devancent et dépassent même le cours des siècles. « Comment maudirais-je, dit le devin instrument des révélations d'En-Haut, comment maudirais-je celui que Dieu ne maudit pas? Comment vouerais-je à l'exécration celui que Yahvéh n'y voue pas?... C'est un peuple qui vit à part des autres et qui ne se classe pas dans la masse des nations. — Dieu m'a donné l'ordre de bénir; aussi je bénis et je n'ai pas à revenir sur mes dires. Il ne découvre aucun mal en Jacob; il ne perçoit aucune iniquité en Israël. — Que tes tentes sont belles, ô Jacob! Combien attrayantes tes demeures, ô Israël! Elle s'étendent comme de grasses vallées, comme les jardins plantés sur le bord des eaux courantes » (XXIII, 8-9 et 20-21; XXIV, 5-6).

III

Posons maintenant la question suivante : Où a été promulguée la loi, autrement dit la législation du *Deutéronome*, qui occupe, dans sa presque totalité, le cinquième des livres du Pentateuque? La réponse nous ramènera au même endroit.

D'après l'écrivain du *Deutéronome*, dont la rédaction est placée par la plupart des critiques dans le dernier tiers du

vii^e siècle avant notre ère, sous le roi Josias¹, l'alliance du Sinaï (ou Horeb, selon l'expression qu'il préfère) ne concerne et n'a visé que le texte du Décalogue, c'est-à-dire des « Dix-paroles ». Tout le reste de la législation, en dehors de ce texte essentiel et central, a été, à la même époque, communiqué par Dieu à Moïse à charge d'en faire part au peuple ultérieurement, à la veille seulement de franchir le Jourdain, c'est-à-dire dans le cadre indiqué par le *Deutéronome*. Ces indications ne sont pas positivement ignorées et elles sont d'une précision telle qu'on ne peut se méprendre sur leur sens; néanmoins, on se résout rarement à les regarder de face et à en tirer les graves conséquences qu'elles comportent.

Posons la question dans toute son ampleur. Les Israélites ont fait un séjour d'une certaine durée au pied du mont Sinaï-Horeb. C'est du sommet de cette montagne que Jéhovah, d'après le livre de l'*Exode* (XX, 1-21), proclame d'une voix haute, avec accompagnement de tonnerres, les Dix-paroles; le peuple, terrilié, demande que Moïse soit seul mis en possession de la suite des ordres divins, ce qui a lieu immédiatement. Le contenu de cette communication occupe de *Exode* XX, 22 à XXIII, 19. Moïse, honoré de cette révélation personnelle, la consigne par écrit et en fait part au peuple, en sorte que le petit code connu sous le nom de « Livre de l'Alliance » sert de texte à la cérémonie solennelle du contrat, consacrée par des sacrifices (*Exode* XXIV, 3-8).

C'est contre cette assertion que le *Deutéronome* s'inscrit en faux, c'est à cette assertion qu'il oppose une dénégation catégorique. Une quarantaine d'années, selon lui, se sont écoulées entre la promulgation du Décalogue et celle des textes communiqués directement à Moïse². Ajoutons, tout de suite, que

1) Nous avons fait valoir contre cette opinion de sérieuses objections; voyez notre mémoire : *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome*, Paris, 1887, reproduit dans notre volume d'*Essais bibliques*, Paris, 1891. Nos raisons n'ayant pas obtenu gain de cause, nous nous en tiendrons aux vues le plus généralement acceptées.

2) Voyez *Deutéronome*, I, 3 et IV, 44 suiv.

les chapitres XII à XXVI du *Deutéronome* doivent être tenus pour une édition très développée du « Livre de l'Alliance » avec une attention particulière donnée à la question de l'unité de sanctuaire.

Nous allons résumer ses propositions. — Voici la loi que Moïse présenta devant les enfants d'Israël; voici les ordonnances, les statuts et les règlements qu'il leur prescrivit « lors de leur sortie d'Égypte, au delà du Jourdain, dans la vallée en face de Bèth-Péor... ». — Moïse convoqua tous les Israélites et leur dit : Ecoute, Israël, les statuts et les prescriptions que je vais, en ce jour, proclamer à tes oreilles. « Yahvéh, votre Dieu, a conclu avec nous une alliance en Horeb, non pas avec nos pères, mais avec nous, tous présents et vivants aujourd'hui¹. Yahvéh vous avait parlé alors directement sur la montagne du milieu du feu; mais je devins, par la suite, un intermédiaire entre Yahvéh et vous, parce que vous aviez eu peur à l'aspect du feu. » (*Deutéronome*, IV, 44-V, 5.)

Après avoir reproduit, avec quelques variantes importantes, le Décalogue de l'*Exode*, l'écrivain explique comment le peuple épouvanté supplia Moïse de servir désormais d'intermédiaire entre la divinité et lui. Ainsi fut fait, et les commandements alors communiqués à Moïse, celui-ci les proclame et les promulgue à la veille de franchir le Jourdain (V, 6-30). « Voici, tel est le début du chapitre suivant, les commandements, les statuts et les prescriptions que Yahvéh, votre Dieu, m'a ordonné de vous enseigner pour que vous les mettiez en pratique dans le pays où vous allez passer pour en faire la conquête » (VI, 1 et suiv.).

A partir de ce moment, cette même recommandation se reproduit d'une façon inlassable : « Gardez, pour les pratiquer, tous les commandements que je vous prescris en ce jour (VIII, 1). — Sois sur tes gardes pour ne pas oublier Yahvéh, ton Dieu,

1) En contradiction avec la théorie, bien connue, de la disparition, au cours du voyage, de la génération sortie d'Égypte.

et ne pas négliger ses commandements, ses statuts et ses règles, que je te prescris en ce jour » (VIII, 11; cf. X, 12-13; XI, 8, 13).

On peut assurément considérer tel de ces textes comme le rappel d'invitations antérieures; mais on doit avouer qu'il s'agit de quelque chose de nouveau, en présence de ceci par exemple : « Je mets aujourd'hui devant vous la bénédiction et la malédiction; la bénédiction pour le cas où vous obéirez aux commandements de Yahvéh, votre Dieu, que je vous prescris en ce jour; la malédiction pour le cas où vous n'obéirez pas aux commandements de Yahvéh, votre Dieu, en abandonnant la voie que je vous prescris au présent jour pour servir d'autres dieux » (XI, 26-28). Le passage suivant ne peut pas, lui non plus, souffrir d'atténuation : « Aujourd'hui, Yahvéh, ton Dieu, te commande de mettre en pratique ces statuts et ces lois... Aujourd'hui, tu as obtenu de Yahvéh la déclaration qu'il sera ton Dieu et que tu dois marcher dans ses voies...; et, aujourd'hui, Yahvéh t'a fait promettre que tu seras son peuple particulier, comme il te l'a promis et que tu garderas tous ses commandements... pour être un peuple consacré à Yahvéh, ton Dieu... » (XXVI, 16-19).

Les commentateurs du code Deutéronomique (chap. V à XXVI) ne s'y sont pas trompés. On retrouve l'écho de cette doctrine dans le grand discours d'exhortations et de souvenirs, qu'une main plus récente a placé en tête du cinquième livre de Pentateuque (chap. I, 1 à IV, 40); on la retrouve encore et sous une forme plus accusée, dans les compléments de diverse nature qui forment les chapitres XXVII à XXX. Nous leur empruntons des déclarations bien significatives : « Voilà les termes de *l'alliance* que Yahvéh donna l'ordre à Moïse de conclure avec les enfants d'Israël, au pays de Moab, outre *l'alliance* qu'il avait conclue avec eux en Horeb » (XXVIII, 69) et : « Vous voilà comparaisant aujourd'hui tous devant Yahvéh, votre Dieu, vos chefs, vos juges, vos anciens, vos officiers, tous les hommes d'Israël, vos enfants et ton étranger qui est dans ton

camp, depuis celui qui coupe ton bois à celui qui puise ton eau, pour entrer dans *l'alliance* de Yahvéh, ton Dieu, et dans la communauté avec lui, sanctionnée par voie du serment, qui te constitue aujourd'hui pour son peuple tandis que lui-même sera ton Dieu, comme il te l'a promis et comme il en avait fait le serment à tes pères, à Abraham, à Isaac et à Jacob. Et ce n'est pas avec vous seuls que je conclus cette *alliance* et cette communauté fortifiée par des serments; c'est d'abord avec ceux qui sont ici aujourd'hui;... c'est ensuite avec ceux qui ne sont pas ici avec nous aujourd'hui » (XXIX, 9-14; cf. XXX, 15-20).

Il est vraiment étrange que, tout le monde ayant ces textes sous les yeux, personne — ou peu s'en faut — n'en ait signalé l'audace et l'étrangeté; c'est ce qui nous a mis dans l'obligation de les transcrire un peu longuement.

Donc l'auteur principal du *Deuteronome* et ses disciples acceptent la vieille donnée de l'alliance conclue par les soins de Moïse au Sinaï ou Horeb, en la restreignant au texte du Décalogue; mais, cette concession faite aux opinions courantes, ils donnent aux cérémonies dont les plaines de Moab furent le théâtre, une importance telle que l'*alliance* conclue en ces lieux domine et écrase les engagements partiels et incomplets du passé, à peu près comme, dans le christianisme, la communion accomplie par l'enfant instruit des conditions de sa religion, confirme à la fois et relègue dans l'ombre les engagements pris à sa place par les parents ou parrains lors du baptême.

Maintenant que nous avons mis en pleine lumière l'importance de la législation du pays de Moab, disons mieux : *de l'alliance de Moab*, maintenant que nous y avons reconnu un événement de premier ordre, dominant toute l'histoire de l'exode israélite, revenons à la détermination de la localité qui en fut le théâtre.

D'après IV, 46, la promulgation de ce que nous appellerons désormais *la Loi*, par la bouche de Moïse, a eu lieu « au-delà du Jourdain, dans la vallée, en face de Bèth-Péor (moul bèit Pe'ôr) ». La préposition *moul* signifie, d'après la 15^e édition du

dictionnaire hébreu de Gesenius, *vor, gegenueber, unterhalb*, c'est-à-dire *devant, en face de, au pied de*. Les Israélites sont campés dans la plaine *au pied du sanctuaire ou fanum de Baal du Péor*. C'est au même endroit que se place le grand discours inaugural du *Deutéronome* (chap. I à IV), dû à une plume plus récente que le corps du livre : « Tels sont les discours que Moïse adressa à tout Israël au-delà du Jourdain, dans le désert, dans la plaine... Ce fut au-delà du Jourdain, en terre de Moab, que Moïse commença à expliquer cette loi en ces termes... » (I, 1, 5). Moïse, après avoir récapitulé les principaux événements, survenus au cours de la traversée du désert, rappelle les faits tout récents qui se sont produits depuis l'arrivée des Israélites en terre moabite et précise comme suit la situation présente : « Nous étions alors établis dans la vallée (du Jourdain sous (ou au pied de) Beth-Péor (*moul bèit-Pe'ôr*) » (III, 29). Par une circonstance très curieuse, cette mention topographique précède de quelques lignes une allusion aux fâcheuses scènes d'idolâtrie, que la tradition des *Nombres* (XXV, 1 suiv.) rapportait au même endroit : « l'affaire de Baal du Péor, ... les hommes qui se sont attachés au Baal du Péor » (Deutéronome IV, 3). Nous sommes donc en pays de connaissance.

C'est donc bien le sanctuaire moabite dédié au génie d'un sommet montagneux, qui, après avoir recueilli les oracles de Balaam, voit s'accomplir, par le ministère de Moïse, le pacte d'alliance entre Yahvèh et Israël !

IV

Nous venons de dire « s'accomplir le pacte d'alliance » ; nos lecteurs sont en droit de nous faire remarquer ici que tout a été préparé pour l'achèvement du grand acte, mais que la conclusion, c'est-à-dire la cérémonie des sacrifices et de la consécration des parties contractantes par l'aspersion du sang des victimes, est absente. Comment et pourquoi cela ?

Quand nous avons achevé la lecture des textes légaux et que nous avons constaté qu'ils se terminaient par la solennelle déclaration : Aujourd'hui Yahvéh te fait savoir qu'il sera ton Dieu, comme tu deviens en ce jour son peuple particulier — (*Deutéronome*, XXVI, 16-19), nous nous sommes préparés à lire les détails de la consécration religieuse, conformément au texte, déjà rappelé, de l'*Exode*, (XXIV, 3-8) : Après lecture de l'acte de l'alliance, des aspersions de sang sont faites alternativement sur l'autel et sur le peuple rassemblé.

Ici, au contraire, rien. Je me trompe. *La scène de consécration a été éliminée et une autre plume en renvoie l'accomplissement à une époque ultérieure.*

Nous n'hésitons pas à admettre qu'une violence a été faite au texte primitif. Étaient-ce des prêtres, rassemblés autour de l'arche qui, dans la version authentique et originelle du *Deutéronome*, procédaient aux formalités suprêmes ? Dans le silence des textes, ces restitutions et substitutions n'ont pas grande valeur.

Voyons donc non ce qu'on nous a ôté, mais ce qu'on a mis à la place. Nous résumons le chapitre XXVII.

— Israël reçoit de Moïse l'ordre, après que la conquête du Chanaan aura été achevée, de construire à Sichem, sur le mont Ebal, un tableau de pierres assemblées, jointoyées et égalisées avec de la chaux pour y inscrire les textes légaux. Cela fait, un autel de pierre sera érigé au même endroit et il sera procédé à des sacrifices. Le peuple d'Israël, groupé moitié sur les pentes du mont Garizim, moitié sur les pentes du mont Ebal, écoutera les lévites prononcer tour à tour la bénédiction et la malédiction en faveur des fidèles exécuteurs de la loi divine et contre ses violateurs, et leur donnera son assentiment. —

Donc, ajournement de la conclusion de l'alliance. Un texte du livre de *Josué*, assez singulièrement jeté au corps du livre (*Josué*, VIII, 30-35) raconte, en effet, que Josué procéda à l'érection d'un autel sur le mont Ebal « ainsi que Moïse, serviteur de Yahvéh, en avait donné l'ordre aux enfants d'Israël » ; que des

victimes y furent sacrifiées; qu'un tableau de pierres reçut le texte de la loi de Moïse, dont lecture solennelle fut faite au peuple, groupé sur les pentes des monts Garizim et Ebal, par Josué, l'arche, entourée des lévites, occupant la place centrale.

Voilà donc le mot de l'énigme. L'écrivain principal du *Deutéronome* avait cru pouvoir dépouiller le Horeb-Sinaï au profit du sanctuaire moabite de Bèth-Péor. Un autre écrivain transporta la scène de consécration de l'alliance à Sichem. Il s'appuyait en cela sur une tradition, qui paraît ancienne, et dont le XXIV^e chapitre du livre de *Josué* nous donne l'essentiel.

— Josué, à la veille de mourir, son œuvre de conquête du Chanaan achevée et le lotissement du territoire entre les tribus ayant été régulièrement opéré, somme le peuple de se consacrer définitivement au dieu Yahvéh, qui l'a pris sous sa haute protection. « C'est ainsi que Josué conclut en ce jour-là une alliance avec le peuple à Sichem et lui prescrivit sa loi et son droit. » Une grande pierre, dressée sous le chêne sacré du vieux sanctuaire indigène, servira à commémorer l'acte solennel, par lequel Israël est devenu le peuple de Yahvéh en même temps que Yahvéh se constituait patron d'Israël. —

Il est fort intéressant de constater par le remarquable récit du livre des *Juges* concernant Abimélek, tyran de Sichem et fils du juge Israélite Jérobaal-Gédéon, que le sanctuaire chanaanéen de cette importante ville était placé sous le vocable de Baal-Berith (Ba'al berît), c'est-à-dire de Baal du Pacte ou de l'alliance (*Juges*, VIII, 33, IX, 4 et 46). Mais ce n'est pas ici le moment de s'engager dans une discussion, qui nous éloignerait de notre sujet principal. Nous en avons assez dit pour faire voir que le silence gardé par le *Deutéronome* dans son état présent sur la cérémonie de consécration, doit s'expliquer par une correction apportée au texte primitif.

V

Lieu d'infamie d'après *Nombres*, XXV, lieu d'honneur selon l'épisode de Balaam, lieu de gloire suprême avec le *Deutéronome*, Bèth-Péor va recevoir une dernière consécration en servant de sépulture à Moïse.

Diverses vues ont cours sur les conditions de la mort et de l'ensevelissement de Moïse. Dieu ne lui aurait pas accordé la faveur de fouler le sol de la « terre promise » et, de ses propres mains, l'aurait inhumé en un endroit resté ignoré. Un examen attentif des textes va nous faire voir qu'il s'agit ici encore de faits mal présentés et mal expliqués.

« Monte au mont Nébo, qui est dans le pays de Moab, dit Yahvéh à Moïse... ; tu mourras sur la montagne où tu vas monter et tu seras recueilli auprès de ton peuple... Moïse donc monta des plaines de Moab au mont Nébo, sommet du Pisga, en face de Jéricho... Ainsi mourut là Moïse, serviteur de Yahvéh, dans le pays de Moab... et on l'enterra dans la vallée, au pays de Moab, au pied de Bèth-Péor » (*Deutéronome* XXXII, 48-50 ; XXXIV, 1-6).

L'intervention personnelle de Yahvéh dans l'inhumation tient à une mauvaise traduction, le verbe ayant, selon un usage bien connu, été employé au singulier : *Il l'ensevelit*, pour : Ils l'ensevelirent. — Cette erreur a été encouragée par la présence d'une glose, qui s'est glissée dans le texte : *Et personne jusqu'à ce jour n'a connu sa tombe*¹. A qui fera-t-on croire que la sépulture d'un chef illustre, désignée avec toute la clarté désirable comme située au voisinage immédiat du sanctuaire très réputé de Bèth-Péor, ait été inconnue, non pas seulement de la postérité, mais des contemporains même de Moïse. La glose en question trouve, d'ailleurs, un démenti formel dans la mention de la pompe funèbre du grand chef, qui fut empreinte de toute

1) A la fin du verset 6.

la solennité convenable; « Les enfants d'Israël pleurèrent Moïse dans les plaines de Moab pendant trente jours, par faisant de la sorte le temps légal de la lamentation et du deuil de Moïse » (XXXIV, 8). Une pompe funèbre a pour issue et couronnement nécessaire un ensevelissement à la vue de tous, qui restait gravé dans le souvenir des assistants. Elle suppose également l'érection d'une tombe qui, d'après les témoignages multiples des livres hébreux, demeurerait entourée de la vénération publique. La même main qui a biffé la mention de la cérémonie religieuse de consécration de l'alliance d'Israël avec Yahvéh, conclue à l'ombre du sanctuaire de Bèth-Péor — ou la main d'un scoliaste animé d'une pensée semblable —, nous semble avoir voulu jeter aussi le discrédit sur le lieu de sépulture de Moïse. Il y eut une époque, où les brillants souvenirs attachés à Bèth-Péor parurent compromettants pour le rigorisme de la théologie jérusalémite; elle s'évertua à les diminuer, là où elle ne réussissait pas à les effacer purement et simplement.

On avait déjà voulu rabaisser en quelque mesure la figure grandiose de Moïse en l'inculpant de je ne sais quelle défaillance, en suite de laquelle la divinité lui aurait interdit la joie suprême de fouler de ses pieds le sol du Chanaan : Tu l'apercevras, tu le contempleras, mais tu n'y entreras pas — (*Deutéronome*, XXXII, 49-52; cf. *Nombres*, XX, 12-13).

Nous ne pouvons pas admettre la chose, ainsi présentée. Moïse est mort sur un terrain conquis les armes à la main et dont il venait d'assurer la possession aux siens. Il est donc mort en « terre promise », sur le domaine qu'il avait arraché à ses premiers occupants, Moabites et peut-être aussi Ammonites, et qu'il avait concédé comme demeure durable à la tribu de Ruben. Les théories qui considèrent le Galaad (possessions israélites de la rive gauche du Jourdain) comme une sorte de seconde zone, que la divinité n'envisage pas d'un œil aussi favorable que le Chanaan de la rive droite, reproduisent les vues et les scrupules de juristes d'une époque plus récente. Ruben, dans les souvenirs les plus anciens d'Israël, est tenu

pour le fils premier-né de Jacob, pour celui qui détient les privilèges du droit d'aînesse¹. Pourquoi cela? Parce qu'il fut le premier à jouir d'un établissement stable. A sa renommée de premier vainqueur s'attache le souvenir immortel du chef et législateur Moïse.

Nous pouvons ainsi nous essayer à retracer la série des faits qui pivotent autour du sanctuaire de Bèth-Péor.

La région du Bas-Jourdain (rive gauche) fut arrachée par les Israélites aux Moabites et, conformément à l'ancienneté de l'occupation de ce territoire par les Moabites, conserva le nom de « pays de Moab », dont nous avons relevé l'emploi assez souvent dans les textes bibliques pour n'avoir pas à y revenir.

Là se trouvait un très gros sanctuaire indigène, celui de Baal du Péor. Les Israélites lui apportèrent volontiers leurs hommages et leurs sacrifices sans modifier des rites, qui étaient ceux de toutes les populations voisines. Les Moabites, réduits en vasselage, continuèrent de fréquenter leur lieu de culte, où vainqueurs et vaincus fraternisèrent. C'est ce souvenir, quelque peu altéré, que consacre l'épisode de *Nombres*, XXV.

Bèth-Péor prospère et triomphe sous ses nouveaux maîtres. On y montre la tombe vénérée de l'illustre chef israélite Moïse; on y rattache son activité de législateur; on prétend qu'il a mis le sceau à son œuvre en y promulguant l'édition définitive de la loi, en y consacrant solennellement l'Alliance, dont les fondations avaient été jetées au Horeb-Sinaï. Cette vue trouve son expression éloquente dans le *Deutéronome* (fin du VII^e siècle avant notre ère). Une série d'écrivains brodent sur le même thème, entre autres celui qui veut associer le prophétisme (*Nombres*, XXII-XXIV) au vieux sanctuaire de Moab.

Mais vient un esprit nouveau. Les théologiens du *Deutéronome* avaient fourni aux membres du clergé de Jérusalem, restaurée après l'exil, le thème du lieu de culte unique, qu'ils développèrent à leur profit, et Bèth-Péor devint suspect. Ses

1) Voyez *Genèse*, XXIX, 32, XLIX, 3-4 et 1 *Chroniques*, V, 1.

rites étaient empreints d'usages vicieux, tels que la prostitution religieuse. Le nom de Baal, de plus en plus mal noté depuis qu'on y voyait, non l'inoffensif dieu chananéen, mais le Baal phénicien, insolent rival de Yahvéh, fit mauvais effet. Le glorieux Bèth-Péor ne se rappela plus guère aux jeunes générations que par des souvenirs pénibles.

VI

En restituant les titres de noblesse du vieux sanctuaire moabite, nous voudrions, en même temps, faire revivre quelques-uns de ceux de la région tout entière, qui sont singulièrement riches et ont été presque complètement méconnus.

D'abord, relevons un curieux épisode, qui forme le XXII^e chapitre du livre de *Josué*. Quand les Rubéno-Gadites, après avoir associé leurs efforts à ceux des autres tribus pour la conquête du Chanaan, reprirent la route du Galaad, on signala cette circonstance étrange, qu'ils avaient, sur la rive gauche du Jourdain, érigé un autel gigantesque. L'écrivain, qui professe les vues d'une époque récente concernant l'unité du lieu de culte, s'en alarme et prétend que les tribus cis-jordaniques réclamèrent, sur un ton très vif, des explications justificatives. « Voulez-vous, disaient-elles aux gens de Ruben, recommencer le crime de Péor? » — Non, répondirent ceux qu'on accusait d'avoir dressé autel contre autel; notre autel est un pur simulacre, destiné à rappeler, d'une part, à nos fils, qu'ils ressortissent au culte cis-jordanite, d'autre part, à vos fils que les transjordanites sont placés, comme eux-mêmes, sous la protection de Yahvéh, bien qu'ils résident sur la rive orientale du fleuve. — Ces bonnes paroles calmèrent l'ardeur des fougueux unitaires et le conflit n'eut pas de conséquences irréremédiables.

Serait-il imprudent de voir dans l'autel-simulacre, simple memento ou mémorial, un souvenir du rôle joué par le sanctuaire de Bèth-Péor? On dut, au moment où les gens de Jérusalem pourchassaient vigoureusement les lieux de culte subsis-

tant dans la province, s'ingénier pour les sauver au moyen d'habiles distinctions. Qui croira jamais qu'on ait bâti un autel de proportions insolites *pour n'en pas faire usage*? Les Rubénites, au temps de leur prospérité, ont pu réédifier sur un plan plus large le vieux *bámah* de Baal du Péor et à ceux qui y trouvaient à redire ils opposaient d'adroites raisons, de nature à les désarmer?

Pourquoi, d'ailleurs, interdire aux gens de Ruben le souci de cultiver les glorieux souvenirs du passé? En voici un concernant le patriarche Jacob lui-même. La *Genèse* nous donne un double récit de sa pompe funèbre, qui eut pour point de départ l'Égypte, mais pour point d'arrivée, d'après l'un des deux, la grotte de Macpéla à Hébron (L, 12-13), d'après l'autre, un point de la rive gauche du bas-Jourdain placé sous les regards des Chananéens habitant la rive droite (L, 7-11).

Ce second récit se ramène à ceci : Joseph, accompagné par son personnel propre et par celui du Pharaon, par tous les membres de sa famille excepté les enfants, ne laissant en Gosen que les troupeaux, « avec une escorte de chars et de cavaliers qui formaient une caravane considérable », prend la route qui, par Pharan et le Sinaï, contourne la presqu'île du même nom et, s'engageant directement, à l'est du golfe Élanitique, dans la route de Syrie, qu'Israël devait suivre à quelque temps de là sous la conduite de Moïse, aboutit en un point de la rive gauche du bas Jourdain¹, dit l'aire d'Atad. « Arrivés en cet endroit, ils firent une très grande et très solennelle lamentation funèbre; là Joseph célébra, en l'honneur de son père, un deuil de sept jours. — Alors les habitants du pays, les Chananéens, témoins de cette lamentation près de l'aire d'Atad, dirent : C'est un grand deuil des Égyptiens. — C'est pourquoi on a donné à l'aire d'Atad, située au delà du Jourdain, le nom de *Deuil des Égyptiens* (Abel-Mitsraïm) » (L, 10-11). L'inhumation n'est pas men-

1) Au-delà du Jourdain, dit formellement le texte à deux reprises (L., 10 et 11).

tionnée; il est visible, à la suite de la célébration du deuil rituel, qu'elle eut lieu en ce même endroit. Il est probable qu'on y montrait aux temps anciens, au voisinage de la grande voie de communication de la région sise à l'Est du Jourdain, une tombe de style égyptien, que la tradition israélite revendiqua en faveur de l'illustre père de la nation. C'est le cas de dire qu'on ne prête qu'aux riches. Si nous ne sommes pas précisément à Bèth-Péor, nous sommes dans ses environs immédiats.

Par l'analyse des textes concernant le sanctuaire moabite de Bèth Péor, nous croyons avoir fourni un nouvel exemple du profit que l'histoire peut tirer des traditions et légendes attachées aux anciens lieux de culte. Les souvenirs y vivent doublement, par la présence de stèles revêtues de mentions plus ou moins explicites et par les soins d'un clergé dévoué, qui sert ses propres intérêts en même temps qu'il conserve et transmet aux nouvelles générations la mémoire des hauts faits du passé, menacée d'une prompt disparition si personne n'en prenait le souci.

Grâce à ces diverses données, finalement consignées dans les livres bibliques, Bèth-Péor peut revendiquer ses titres de noblesse, à la fois comme dernière station des pérégrinations au désert et comme première station de la conquête. A nulle ville, à nulle localité de la Palestine, ne peut être joint plus légitimement le nom illustre de Moïse; c'est à Bèth-Péor et dans les plaines de Moab qu'il érige, sur le ciment indestructible des siècles, les deux colonnes qui supporteront à jamais le faix impérissable de la gloire d'Israël. C'est à Bèth-Péor qu'il fonde la nationalité juive en lui donnant une assiette territoriale; c'est à Bèth-Péor que se rattache le plus beau monument de la législation dite mosaïque. C'est enfin à Bèth-Péor que reposera la dépouille mortelle du grand chef. Tous ces souvenirs méritaient d'être mis en lumière afin de reléguer à l'arrière-plan la fâcheuse ombre qu'une fausse interprétation avait accolée à ce nom.

MAURICE VERNES.

HISTOIRE D'UN SAINT MUSULMAN

VIVANT ACTUELLEMENT A MEKNÈS

Parmi les nombreux écrits qui nous ont renseignés sur les saints de l'islam et leur culte, il n'existe pas, à ma connaissance, d'exemple concret nous donnant le processus, quelque peu détaillé, observé par un Européen, de l'accession d'un homme à la qualité de saint vivant, de la naissance du culte de ce saint et de l'évolution de ce culte à la suite de circonstances spontanées ou artificielles.

Cet exemple typique, ce document hagiographique, j'ai eu l'occasion de le rencontrer au Maroc et de l'étudier sur place. Le saint dont il s'agit, Moulaye Ahmed El-Wazzâni, vit encore à l'heure actuelle à Meknès. J'ai pu me renseigner directement sur son compte et observer moi-même certaines modifications survenues dans le culte dont il est l'objet, durant les deux années et demi (mars 1914 à août 1916) qu'a duré ma mission dans les villes et les régions de Fès et de Meknès.

Dans son excellente étude sur *Les Marabouts*¹, si clairement présentée et d'une documentation si sûre, Edmond Doutté a dit : « la science, les bonnes œuvres, la réputation de justice, l'ascétisme, les pratiques mystiques, la folie et même l'imbécillité peuvent conduire à la dignité de Marabout »

C'est à cette dernière qualité, à sa simple imbécillité, servie par des circonstances favorables, que le Saint Moulaye Ahmed semble uniquement devoir la vénération dont il est aujourd'hui l'objet, ainsi que la *baraka*² dont ses fidèles, et toujours plus nombreux, adorateurs viennent lui demander les faveurs.

1) E. Doutté, *Notes sur l'Islâm maghribin : Les Marabouts*, extrait de la *Revue de l'Histoire des Religions*, tomes XL et XLI ; tir. à part, Paris, Leroux, 1900, p. 73. Voir aussi mon article : *Coup d'œil sur l'Islâm en Berbérie*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, janvier-février 1917.

2) Sur la signification du mot *baraka*, sorte de fluide bienfaisant qui émane

Les indications données dans les lignes qui suivent sont le résultat d'observations personnelles, de conversations avec les adorateurs ou serviteurs du Saint, les gens du quartier de Ryadh el-Qostali où il se trouve aujourd'hui, ceux de la « vieille halle au blé » (*Raḥbet ez zra l-qdima*) où il demeura autrefois, des lettrés, des gens du peuple et des commerçants. Je citerai tout particulièrement parmi mes informateurs, l'instituteur Si Abdelqader Ben Gana, qui, à ma demande et sur mes indications, a pu assister à des visites pieuses de fidèles et suivre pendant mes absences de Meknès les allées et venues autour de ce personnage; j'ai recueilli aussi d'abondants et sérieux renseignements du petit épicier Mohammed Ez-Zayâni dont la boutique s'ouvre presque en face de l'endroit où est accroupi le Saint.

Ce que je n'ai pu observer directement, je l'ai contrôlé en recoupant mes renseignements. Je signalerai à l'occasion les indications contradictoires quand elles en vaudront la peine.

Au reste, Moulaye Ahmed El-Wazzânt de Meknès, n'est pas le seul saint vivant que j'aie connu en pays musulman. Parmi ceux qui étaient frappés d'imbécillité, de débilité cérébrale et physique comme celui-ci, je mentionnerai Sidi Bou Sif, qui vivait encore il y a moins de dix ans à Beni Saf (arrondissement de Tlemcen), sur le territoire des mines de fer qu'on y exploite, et plus récemment à Oujda (Maroc oriental) Sidi Abdesselâm, mort il y a trois ans. L'un et l'autre de ces deux Saints vénérés étaient l'objet de pèlerinage. On leur demandait des oracles, des guérisons, de la *baraka*.

Sidi Abdesselam, par exemple, vivait dans une petite chambre ouvrant sur une ruelle, au pied même du minaret de la Grande Mosquée d'Oujda. Les musulmans qui venaient lui rendre visite étaient reçus par le *moqaddem* ou « maître de cérémonies ». Généralement on offrait du thé au saint qui en rejetait une bonne partie sur sa longue barbe et sur ses vêtements, et le visiteur recueillait pieusement cette boisson mélangée à la sainte salive qui ruisselait le long de la barbe et la buvait pour faire pénétrer en lui la *baraka* recherchée. Aujourd'hui Sidi Abdesselâm a été enterré dans l'étroite petite chambre où il avait vécu des années dans l'immobilité et la

des choses saintes, voir Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, un vol. in-8, Alger-Jourdan 1909, p. 439, et mon article précité, p. 45 et suiv.

crasse. Le moqaddem qui le servait de son vivant et recueillait les dons des pèlerins, a conservé cette même fonction auprès du tombeau vénéré auquel les fidèles adressent toujours les mêmes prières que par le passé et la terre qui recouvre la tombe est un talisman non moins efficace aujourd'hui que l'était autrefois le thé mélangé de salive, ruisselant dans la barbe du saint.

Il y a longtemps que Meknès, ville musulmane qui s'élève au milieu de tribus berbères, dont la plupart sont encore peu islamisées, fut la patrie par excellence de l'anthropolâtrie. Son patron actuel n'est-il pas Sidi Mohammed ben Aïsa, ce fondateur de la confrérie bien connue des Aïsâoua dont les cérémonies rituelles et les jongleries renferment tant d'éléments étrangers et souvent contraires à l'orthodoxie musulmane? C'est aussi dans le voisinage de Meknès qu'est enterré Sidi Ali ben Hamdouche, le fondateur de cette autre confrérie de jongleurs, les Hamâdcha. A une date plus récente, les gens de Meknès n'ont-ils pas canonisé, déifié pourrait-on presque dire, tout comme pour un pharaon égyptien, le grand souverain Moulaye Ismail, l'un des ancêtres des sultans actuels? et sa sainteté est telle dans l'esprit du public qu'il partage aujourd'hui avec Sidi Mohammed ben Aïssa le titre de patron de la ville.

Enfin je signalerai encore qu'en même temps que Moulaye Ahmed El-Wazzâni, objet de cette étude, j'ai connu à Meknès à la même époque un autre saint vivant, Sidi Mansour. Celui-ci se tenait dans le mausolée de Sidi Saïd, en dehors des portes de la ville, vers le Sud-Ouest, sur la route de Rabat. Il avait le don de *moukâchafa*, c'est-à-dire de lire au fond des consciences et de prédire certains événements. Ce Saint est mort au début de 1916.

De tous ces saints vivants que j'ai vus, Moulaye Ahmed El-Wazzâni m'a semblé le plus intéressant, parce que son cas ne nous offre pas seulement un exemple de l'accession à la sainteté, à la dignité de marabout, par l'imbécillité, mais aussi un cas typique de l'exploitation du Saint par un *moqaddem*¹.

1) Cette exploitation de la *baraka* du Saint par un barnum est courante depuis des siècles dans l'Afrique du Nord; le voyageur Ali Bey en signale plus d'un cas, pour ce même Maroc, dans le récit de son voyage (cf. p. ex. son t. I, p. 50 à 52).



Moulaye Ahmed, actuellement complètement gâteux, ne parle plus, à peine des mots ou des syllabes sans suite et dénués de sens sortent-ils de sa bouche. Il peut avoir une cinquantaine d'années, encore qu'il soit difficile de mettre un âge sur cette face hirsute, à la barbe inculte et sale fortement grisonnante, aux cheveux crépus, retombant autour du col en volutes abondantes et minces.

Sa large face rougeaude, arrondie, ses yeux bleus, la couleur rougeâtre de sa barbe et de ses cheveux, son nez large et court en font un type assez commun de berbère marocain.

L'ethnique El-Wazzânt joint à son nom, ainsi que les renseignements recueillis donnent à penser, qu'il est originaire de Wazzân; il serait aussi d'origine chérifienne comme tant d'autres Marocains. C'est pour cette raison que son nom, dans la bouche de ceux qui le prononcent, est généralement précédé du titre de *Moulaye* « mon maître », réservé, comme l'on sait, aux seuls chérifs dans l'Islâm.

Il est assez difficile de définir, parmi les récits contradictoires, où et comment Moulaye Ahmed a passé sa jeunesse. Est-ce à Wazzân comme le disent les uns? Est-ce à Marrâkech selon d'autres. Est-ce dans ces deux villes? Cela importe peu d'ailleurs.

Ce personnage ne paraît jamais avoir reçu la moindre instruction, pas même avoir appris le Qoran. Il fut sans doute d'un cerveau mal équilibré dès son enfance et grandit comme tant de jeunes musulmans des campagnes, sans surveillance des parents et sans recevoir la moindre éducation; on ne lui enseigna aucun métier, aucune espèce de travail manuel.

Grâce à une robuste constitution physique, il vécut et grandit sans avoir jamais apprécié, ni peut-être connu, les caresses maternelles; il fut rejeté semble-t-il de bonne heure du foyer paternel dont on ne l'a jamais entendu parler. On ignore même le nom de son père aussi bien que celui de sa mère.

Jusqu'à son arrivée à Meknès — au temps du sultan Abdelaziz disent les uns ou même du sultan Moulaye l-Hasan disent les autres (et ceci me paraît improbable) — il semble avoir passé tout à fait inaperçu au milieu de l'indifférence des musulmans et on ne connaît à vrai dire rien de sa vie. On ne sait même pas d'où il venait à ce moment là.

Venu à Meknès, étranger à la ville, absolument inconnu de tous les habitants, il s'établit, selon la version généralement admise, dans un verger, sous un arbre, non loin du mausolée de Sidi Chérif El-Wâfi, couronnant la colline allongée, en face de la ville, au nord de celle-ci. C'est non loin de là que s'élève aujourd'hui le quartier général, ancienne résidence du Général Henrys.

Comment vivait-il en cet endroit? On dit qu'il ne tarda pas à apitoyer sur son sort misérable le métayer (*robbâ*) du jardin voisin du mausolée précité, auquel d'ailleurs il rendait quelques petits services en lui aidant à arracher les mauvaises herbes. C'était en somme ce pauvre jardinier qui nourrissait, d'un peu de galette, cet étranger, ce futur saint dont rien alors ne semble avoir fait prévoir la destinée.

En ce temps là, Moulaye Ahmed parlait encore à peu près comme tout le monde; il marchait assez bien puisqu'il était venu là à pied, on ne sait d'où, et qu'il aidait dans son travail le jardinier qui, lui, demeurait à Meknès où il rentrait chaque soir.

Moulaye Ahmed au contraire restait là, hors de la ville, et couchait sous son arbre. Par les mauvais temps et le froid de l'hiver, le jardinier eut probablement pitié de ce mystérieux étranger, à peine vêtu, et ne voulut pas le laisser coucher à la pluie. Il lui offrit un soir de le faire coucher dans le mausolée de Sidi Chérif El-Wâfi, dont il avait la clef et notre personnage se laissa faire, non peut-être sans avoir protesté.

Grande fut la stupéfaction du jardinier, lorsque le lendemain matin, il trouva son obligé Moulaye Ahmed, occupé à arracher les mauvaises herbes d'un carré de menthe du jardin, alors que la veille il l'avait enfermé dans le mausolée dont il avait emporté la clef. Telle est du moins la légende aujourd'hui admise à Meknès.

— « Comment, s'écria le jardinier, as-tu pu sortir de la *goubba*? »

Or notre homme avait cette nuit-là perdu l'usage normal de la parole. Il répondit par des mots sans suite et des phrases incohérentes et continua d'arracher les herbes de son carré de menthe. Depuis ce moment il ne parla plus jamais d'une façon raisonnable.

Qu'y a-t-il de vrai dans cette histoire? Le séjour du personnage étranger et étrange (en arabe on sait que ces deux mots se traduisent de la même façon) auprès du mausolée du Chérif El-Wâfi, sa résistance aux intempéries, toujours en plein vent malgré les haillons

qui le recouvraient, ses relations avec le jardinier, sont des faits qui me paraissent assez bien établis; son imbécillité, son incohérence de langage accentuée peut-être brusquement à la suite d'une maladie, voilà qui est encore possible.

Avec cela, seulement, il y avait assez de quoi frapper l'âme simple du jardinier.

Quelques bonnes années, des pluies favorables¹, des récoltes heureuses², ayant pu coïncider avec l'arrivée de Moulaye Ahmed en ces lieux, ont pu suffire à convaincre le jardinier de la valeur talismanique de cet homme bizarre. On dit en effet encore volontiers que pendant le séjour de notre personnage sur la colline de Sidi Chérif El-Wafl, le jardinier fit de merveilleuses récoltes.

Il ne m'est pas possible de dire combien de temps Moulaye Ahmed demeura auprès du mausolée de Sidi Chérif El-Wafl. Il est en tous cas certain que le jardinier ne manqua pas de raconter en ville, dans son entourage, le miracle de son ami — auquel il croyait certainement — de parler des faveurs, que lui valait sa présence dans ce jardin, de ses allures étranges et de sa résistance aux intempéries.

Peu à peu des gens du peuple, des miséreux, des malades vinrent visiter un homme si étonnant et lui demander un peu de cette *baraka* dont il faisait bénéficier le jardinier et ses récoltes.

A partir de ce moment Moulaye Ahmed était un Saint.

..

Il est difficile pour les Musulmans du peuple d'arriver à fixer dans le temps la place d'un événement quelque peu ancien ou sa

1) Il serait facile de donner de nombreux exemples de pluies heureuses attribuées à l'intervention de saints. Qu'il me suffise de dire ici qu'à la fin de l'automne 1903, l'arrivée du Président Loubet, à Tlemcen, coïncida avec les premières pluies d'automne qu'attendaient depuis longtemps les laboureurs. Or beaucoup d'indigènes les attribuèrent à la venue du Président de la République Française.

2) J'ai déjà signalé (*Revue de l'Histoire des Religions*, loc. cit., p. 18) d'après l'auteur du *Kitdb el-Istiqa*, que des habitants de Sidjlmâsa (Taflelt) ramenèrent des Lieux Saints un chérif (Moulaye l-Hasan, l'ancêtre des sultans actuels du Maroc) pour que sa présence parmi eux leur assurât de bonnes récoltes de dattes.

durée, de préciser une date. Ces précisions, pour l'histoire du Saint qui nous occupe, n'ont d'ailleurs que fort peu d'importance.

Ce qui semble certain, comme je viens de le dire, c'est que sous son arbre, sous son olivier de Sidi Chérif El-Wâfi, Moulaye Ahmed recevait quelques pèlerins lui apportant, comme d'usage, des dons, des offrandes, des *Zydra*. Il répondait, avec son incohérence ordinaire, aux demandes, aux prières qu'on lui adressait, ou encore restait complètement muet.

On répète communément qu'il refusait absolument tous les dons en argent, n'acceptant guère — et encore pas toujours — qu'un peu de thé ou de nourriture.

Un beau jour, sans qu'on sache pourquoi, Moulaye Ahmed changea de résidence. Ce changement n'entraînait pas pour lui un déménagement bien difficile puisqu'il n'avait avec lui que les haillons qui lui couvraient à peine le corps.

Il entra dans la ville et, après avoir erré quelques moments, il s'installa sous le mûrier de la petite place, appelée encore aujourd'hui rahbet ez-zraâ l-q-dima « la vieille halle au blé ».

Il passait, toujours et par tous les temps, la nuit sous ce mûrier qui existe encore au milieu de cette place. Dans la journée il demeurait assis de longues heures dans la boutique, voisine, d'un marchand de blé qui était sans doute heureux et flatté d'accueillir cette sorte de fou dont la présence dans sa boutique ne pouvait être qu'une source de bénédictions.

Les gens du quartier, les vieilles femmes surtout paraît-il, apportaient au Saint de la nourriture, un peu de thé, de la galette, quelques fruits. Il ne demandait, dit-on, jamais rien et refusait même souvent de prendre ce qu'on lui présentait. Mais on mangeait pieusement ses restes ou ce qu'il avait seulement touché. Et ainsi, simplement et discrètement ce culte de pauvres gens, de rares fidèles, continuait là comme il avait commencé sur la colline de Sidi Chérif el-Wâfi.

Mais cet emplacement n'eut pas le don de plaire longtemps à notre Saint. Il le quitta au bout de quelques mois. Il s'installa peut-être alors chez un musulman de ce quartier, en tous cas pendant un temps très court, et fut paraît-il une source de bonheur, de richesses imprévues pour cet hôte pendant le séjour qu'il fit dans sa demeure.

Cette étape du Saint n'est pas très certaine ; elle est niée par plusieurs de mes informateurs, et je n'ai pas pu avoir le nom du personnage qui avait reçu chez lui Moulaye Ahmed, dans les conditions ci-dessus indiquées. En outre cette existence dans une maison semble tout à fait contraire aux habitudes de ce personnage qui ne s'est jamais accommodé de la vie dans une chambre close et a toujours couché à la belle étoile.

J'inclinerais plutôt à penser qu'en quittant *rahbet ez zrad* notre homme s'arrêta définitivement à l'endroit où il est encore aujourd'hui, au carrefour du *Ryadh el-Qostalt*. Deux rues se croisent en cet endroit et un certain nombre de boutiques d'épicerie et de petits marchands indigènes s'ouvrent sur ce carrefour.

Il peut y avoir une dizaine d'années que le Saint s'arrêta là. A cette époque, la maison marocaine, qu'occupe aujourd'hui l'infirmerie indigène de Meknès et contre le mur de laquelle est assis le Saint, n'existait pas encore. Il y avait sur l'emplacement de l'infirmerie actuelle, une maison ruinée dont une partie était occupée par des écuries. La maison que l'on voit aujourd'hui ne fut reconstruite là par l'ancien pacha de Meknès El Hadj Omar ben Atsa — auquel elle appartient encore — qu'au temps de Moulaye Abdel Hafidh, il y a six ou sept ans environ. Ce pacha, lorsqu'il fit construire cette maison ne manqua pas d'ailleurs, de faire ménager dans le mur extérieur, contre lequel le Saint est adossé encore aujourd'hui, des niches à quelques centimètres au-dessus du sol pour recevoir les bougies qu'allument chaque soir les fidèles adorateurs en l'honneur de Moulaye Ahmed.

A l'époque où le Saint vint s'asseoir en cet endroit, au Ryadh El-Qostalt, il marchait encore un peu, mais il restait cependant des jours entiers et des nuits sans se lever, les jambes croisées sous lui, à la façon du scribe égyptien. Il n'aimait pas à se lever et quand il se levait, il ne faisait que quelques pas. La paresse aidant il ne se leva bientôt plus du tout de sa place où il demeurerait, tantôt assis, tantôt couché à-demi, appuyé contre le mur, et faisant sous lui tous ses excréments.

Il était là en plein air, tourné vers le Sud-Est, n'ayant même plus pour le protéger l'olivier de Sidi Chérif el-Wâfi ou le mûrier de rahbet ez-zraâ. Il subissait sans se plaindre le soleil ardent de l'été, le froid et les pluies diluviennes de l'hiver et du printemps,

à demi nu, à peine couvert de ses anciens et puants haillons.

L'un de mes informateurs (l'épicier d'en face) me disait : « Au début de l'installation de Moulaye Ahmed en cet endroit, mon fils, aujourd'hui un jeune homme, était petit enfant ; il servait volontiers le Saint, lui apportait de la maison, le pain et la nourriture dont il avait besoin. Nous ne laissions ce saint homme manquer de rien. Il y avait aussi de pieuses femmes, de pauvres pèlerins qui venaient visiter le Saint, lui apportant un peu de nourriture et du thé, allumant auprès de lui du feu, en hiver, pour le réchauffer. Mais Moulaye Ahmed n'avait jamais froid. Au contraire, par les plus grands froids, on le voyait rejeter ses vêtements, se découvrir le torse, et alors sa face s'illuminait, devenait rouge de chaleur. Il n'a jamais voulu se vêtir autrement que de sa *derbâla* (haillons), en loques.

« Un jour, par vénération pour lui, l'ancien pacha de Meknès, El-Hadjj 'Omar ben Alsâ lui envoya un selhâm (manteau) neuf et un cafetan chaud : le saint refusa ces vêtements et se fâcha. Il resta plus de deux ans sans vouloir les accepter, malgré l'insistance qu'on mit à vouloir les lui faire prendre. Quant à l'argent, il n'a jamais voulu en prendre et l'on pourrait lui offrir un sac d'écus d'or qu'il le refuserait énergiquement ».

Depuis sa venue en cet endroit, le saint n'a pas varié d'attitude et c'est ainsi qu'il était encore lorsque je l'ai remarqué pour la première fois, en mars 1914.

Il était nu-tête comme il a toujours été ; sa poitrine velue était découverte, quelques loques couvraient ses épaules et le bas de son corps, une étroite couverture rapiécée disparaissant sous la crasse recouvrait ses jambes allongées. Jour et nuit, qu'il pleuve ou non, il gardait la même attitude, remuant la tête et les bras de temps à autre, regardant les passants et prononçant des mots inintelligibles. Parfois son œil s'allumait brusquement, il paraissait en colère, murmurait sans doute des injures à l'adresse d'un passant, essayait de cracher, mais la salive s'arrêtait dans sa barbe et ruisselait sur sa poitrine.

Je l'ai vu parfois boire une tasse de thé dont une partie retombait sur sa barbe hirsute, ou grignoter un morceau de galette. De rares femmes du quartier lui donnaient de la nourriture, et chaque soir, à la nuit tombante, apportaient des bougies neuves qu'elles allu-

maient dans les cinq ou six niches du mur, de part et d'autre du Saint.

J'en ai vu quelques-unes qui cherchaient à couvrir la tête du Saint avec sa couverture pour le protéger un peu de la pluie, et quelquefois, il se laissait couvrir ainsi. Souvent aussi, assises à côté de lui, ces femmes appuyaient sa tête sur leur cuisse, comme elles auraient fait d'un enfant, et essayaient de le faire dormir ainsi. Mais le Saint ne dormait jamais bien longtemps ; il somnolait, à demi assis, plutôt qu'il ne dormait.

Il ne m'a pas semblé que le nombre des visiteurs et des visiteuses fut bien nombreux pendant l'année 1914 ; Moulaye Ahmed était seul une bonne partie de la journée et de la nuit ; les visiteurs ne lui tenaient guère compagnie que le soir, entre le coucher du soleil et jusqu'un peu après l'heure de la prière d'El-Acha.

En janvier-février 1915, je pus me convaincre, par des observations que je faisais chaque jour et à toute heure, que la renommée du Saint s'était propagée et que le nombre des fidèles avait considérablement augmenté. Il y avait, dès cette époque, jour et nuit quelqu'un auprès de lui, hommes ou femmes, s'occupant de prévenir ses moindres désirs et par là de gagner sa *baraka*.



C'est qu'un événement d'une très grande importance pour le développement du culte de ce Saint s'était produit. Un arabe de la tribu des Doukkâla, — communément appelé à Meknès, pour cette raison, Ed-Doukkâli —, passant par là un jour qu'il était sans doute en quête d'un métier lucratif et peu fatigant, avait découvert le Saint Moulaye Ahmed.

Ce Doukkâli malin n'avait pas été long à soupçonner tout le bénéfice qu'il pouvait retirer de l'exploitation du Saint. Le métier de *moqaddem* ou maître des cérémonies, sorte de serviteur principal, auprès des Saints vivants ou morts est naturellement d'autant plus productif que le Saint est plus en vogue, plus visité par les fidèles qui, toujours en échange de la *baraka* demandée au Saint font des sacrifices de victimes et des offrandes en argent ou en nature, dont le moqaddem est le principal, sinon l'unique bénéficiaire.

Le Doukkâli avait d'ailleurs une vocation particulière sans doute pour cette profession. En effet, avant de devenir le serviteur principal de Moulaye Ahmed il vécut quelque temps comme serviteur de cet autre Saint vivant à Meknès, dont j'ai parlé ci-devant, Sîdt Mansoûr, d'une partie des prébendes revenant aux divers serviteurs ou *moqaddem* de ce personnage. Mais il n'hésita pas à abandonner la fonction secondaire qu'il occupait auprès de Sîdt Mansoûr pour s'installer comme premier et unique moqaddem de Moulaye Ahmed, quand il jugea le moment venu.

Le pauvre idiot qu'est Moulaye Ahmed, privé de toute raison, n'avait cure de savoir qui s'occupait de lui et était bien incapable de manifester sa volonté dans le choix de ses serviteurs.

Le Doukkâlî se mit donc, avec beaucoup de déférence apparente et une attention toute filiale à soigner Moulaye Ahmed. Il nettoyait soigneusement les abords de sa sacrée personne de toutes les déjections qui filtraient sous elle; il faisait manger le Saint comme un enfant, lui enlevait la vermine qui envahissait sa tête hirsute et son corps malpropre. Bref, il ne quittait pas le saint homme, et cette conduite louable, ce dévouement si évident frappèrent tout le monde.

Pour être plus près du Saint, le Doukkâlî prit en location, moyennant trois pesselas marocaines (environ 2 fr. 50 de notre monnaie) par mois, une petite chambre dans une maison du Makhzen (domaine de l'Etat marocain) située justement en face du Saint, à l'angle des deux rues aboutissant à ce carrefour de Ryadh el-Qostâli.

Le Doukkâlî s'y installa et se trouva à partir de ce jour (vers la fin de l'année 1914 je crois) constamment en contact avec son saint patron dont il s'intitula dorénavant le moqaddem officiel, après en avoir été pendant quelques mois le serviteur dévoué.

Dès lors il organisa peu à peu le culte qui, jusque-là, avait manqué de direction. Il recevait les pèlerins, les présentait au Saint leur expliquait les oracles sortant de sa bouche sous une forme intelligible pour le commun des mortels; il leur donnait à boire l'eau, bénite par le voisinage du Saint, d'une jarre qu'il avait placée devant la porte de sa chambre. Il recevait également, au nom du Saint, les pieuses offrandes des fidèles.

Très habilement il développa la réputation de sainteté de Moulaye Ahmed, racontant adroitement les miracles de celui-ci, les cures merveilleuses qu'il avait provoquées; et le nombre des pèlerins allait

grandissant. Mais c'était surtout parmi les pauvres gens que se recrutaient les visiteurs de Moulaye Ahmed et les offrandes rapportaient en somme assez peu, au gré de ce barnum ambitieux. Nous allons voir comment il fit rendre davantage.

Lorsque le Doukkâli s'institua moqaddem du saint, il y avait déjà une pauvre femme qui s'était faite la servante de tous les instants, la *moqaddema*, de ce personnage et qui recevait par conséquent les visiteuses. Cette *moqaddema* que je soupçonne plus sincère dans son pieux service et peut-être moins intéressée aux bénéfices pécuniaires que le Doukkâli, ne vit cependant pas d'un bon œil l'arrivée d'un concurrent, ou d'un confrère comme on voudra, dont elle n'était même pas la parente et qu'elle ne connaissait pas. Il y eut paraît-il entre ces deux serviteurs du Saint des discussions assez longues à ce sujet, pour savoir lequel des deux devait rester là; et Moulaye Ahmed ne pouvait en rien d'ailleurs manifester ses préférences ou faire son choix. La résistance de la *moqaddema* fut vaincue par la tenace volonté du Doukkâli. Ils finirent par comprendre que l'union fait la force et que leurs discussions ne pouvaient que nuire à leurs propres intérêts et ils tombèrent enfin d'accord pour l'exploitation de cette mine de *baraka*. Le Doukkâli du reste, qui est un homme encore jeune, se rendit très bien compte que la présence d'une femme comme moqaddema était plus convenable et presque nécessaire pour recevoir les nombreuses visiteuses, les jeunes surtout, qui se présentaient.

Je ne sais sur quelles bases l'entente se fit entre ces deux serviteurs attitrés du Saint, mais il n'est pas douteux qu'actuellement le moqaddem Doukkâli a beaucoup plus de prestige et d'autorité sur les fidèles que cette femme, qui a toujours été discrète et un peu effacée. Pourrait-il d'ailleurs, toute question de supériorité intellectuelle mise à part, en être autrement chez des musulmans, dans une association entre un homme et une femme? L'homme n'a-t-il pas, dans l'Islâm particulièrement, toujours le pas sur la femme?

Bref, une fois l'accord intervenu entre ces deux serviteurs officiels du Saint, le Doukkâli s'occupa d'augmenter les revenus de la charge. D'abord pour consolider son titre de moqaddem il se prétendit le cousin du saint homme et raconte même aujourd'hui que Moulaye Ahmed est né chez les Doukkâla; et j'ai entendu des musulmans en

effet désigner le saint par les deux ethniques El-Wazzâni et Ed-Doukkâli.

Pour développer le culte du Saint l'un des moyens les meilleurs qu'inventa le Doukkâli est le suivant :

Vers le mois de novembre 1915, une vaste tente de toile, clouée d'une part, à trois mètres environ de hauteur, contre le mur au pied duquel vivait le saint depuis des années, exposé à toutes les intempéries, fut dressée au-dessus de Moulaye Ahmed. Cette tente, soutenue par des piquets plantés à deux ou trois mètres en avant du mur, forme comme une chambre de toile, de six mètres environ de longueur, dont l'une des faces, celle de l'ouest, est formée par le mur extérieur de l'infirmerie indigène.

Une porte a été ménagée dans le pan de toile formant le côté de cette tente vers la place

A l'intérieur, des tapis, d'épais matelas de laine sur lesquels le Saint est assis, toujours adossé au mur, en face de la porte, servent également de siège aux fidèles. D'autres matelas dans le même but placés aux extrémités de ce sanctuaire et une jarre suspendue dans l'orifice d'une petite table selon l'usage chez les Marocains, en constituent le principal ameublement.

Il paraît qu'avant d'avoir cette vaste tente le saint acceptait volontiers, hiver comme été, un brasero allumé à côté de lui pour le réchauffer, et que maintenant il n'en veut plus.

Pour élever cette tente le moqaddem n'eut pas un centime à dépenser paraît-il, car il fit dans ce but une collecte parmi la population indigène de Meknès qui donna largement et d'autant plus volontiers qu'il s'agissait d'abriter et de faire du bien à un saint marabout.

Mais pour avoir le droit de monter cette tente sur la voie publique, encore fallait-il l'autorisation du chef des Services municipaux de Meknès. Est-ce simple coïncidence? Est-ce pour des raisons que j'ignore? Toujours est-il que cette autorisation fut demandée au Contrôleur civil, qui venait de remplacer à Meknès depuis peu de temps le Commandant Nancy, et qui n'était pas encore très familiarisé avec les gens de cette ville et les coutumes locales.

Le commandant Nancy, m'a-t-on dit, aurait peut-être fait quelque difficulté à donner cette permission ; son successeur n'en fit aucune.

Depuis cette époque Moulaye Ahmed est caché aux yeux des passants, aux yeux des Européens qui naturellement n'ont pas accès

dans cette chambre, devenue un « sanctuaire » au même titre que n'importe quel sanctuaire maraboutique du Maroc. C'est à peine si maintenant le profane curieux peut glisser un œil indiscret par la porte dont on abat d'ailleurs prestement la toile qui la ferme dès qu'un mécréant fait mine de s'arrêter pour regarder le Saint.

Je ne sais si cette mise en chambre de Moulaye Ahmed, lui a plu ou non ; il est tellement gâteux et perclus qu'il est bien incapable de manifester sa résistance en pareil cas. Le moqaddem peut donc être tout à fait tranquille sous ce rapport ; il n'a pas à craindre l'opposition d'un tel maître,

Ce qui est certain c'est que Moulaye Ahmed qui depuis tant d'années avait préféré vivre jour et nuit sans abri, à la pluie ou au soleil, n'avait pas le moindre désir d'un abri quel qu'il soit. Il est même probable que si l'on avait pu le consulter sur ce point il aurait répondu qu'il n'avait nul besoin d'être enfermé.

Il est évident que tant que le Saint était exposé aux regards de tous, en ce lieu où passe tant de monde, les visites pieuses des fidèles étaient vraiment trop publiques et manquaient de discrétion autant que d'intimité. Il n'y avait pas alors un isolement suffisant du pèlerin avec le Saint pour que la cérémonie revêtît tout son caractère mystérieux et sacré.

Aujourd'hui au contraire, à part les deux représentants du Saint, n'entrent sous la tente que ceux qui viennent pour demander une faveur dont ils paient au moqaddem le prix sous forme d'offrande en argent ou en nature.

Ces pèlerins peuvent d'ailleurs rester là autant qu'ils veulent, contempler à leur aise le Saint et coucher même dans son voisinage, sans avoir à se préoccuper de la pluie ou du beau temps qu'il fait au dehors.

Moulaye Ahmed a ainsi désormais le sanctuaire, qui seul manquait jusque-là à sa définitive consécration, et aucun musulman, à Meknès, ne met en doute sa sainteté ou la puissance de sa *baraka*.

D'autre part le moqaddem Doukkâf a répandu hors de la ville la réputation des vertus du Saint. Nombre de Berbères musulmans des tribus voisines viennent visiter Moulaye Ahmed El Wazzâni et lui apporter leurs offrandes. On m'a assuré que cet habile moqaddem allait chaque été faire des tournées pastorales, visiter les ouailles de son patron dans les campagnes des environs, véritables tournée

de *zyára*, comme on dit, et en rapportait d'importantes offrandes. La tribu des Mjât notamment passe pour donner, à cette occasion, beaucoup de grain au *moqaddem*.

Ce métier serait même devenu tellement lucratif que le Doukkâli aurait déjà trouvé le moyen d'acquérir une ferme, un *azib* comme on dit au Maroc, où il élèverait des troupeaux. Je n'ai pas pu cependant contrôler ces indications, ni savoir comment il gère ce domaine.

..

Je n'insisterai pas sur les demandes que les visiteurs font au Saint Moulaye Ahmed ; elles sont des plus variées. Pour en donner une idée, je citerai seulement les paroles d'un de mes informateurs : « La première fois que je suis allé visiter le Saint, j'ai trouvé auprès de lui trois visiteuses et le moqaddem qui les assistait. L'une d'elle demandait des enfants ; la seconde mit ses seins dans la bouche de Moulaye Ahmed pour obtenir la séparation d'avec son mari qui la battait ; la troisième demandait la guérison d'un fils depuis longtemps malade. Comme le Saint ne poussait, en guise de réponse, que des grognements ou qu'il ne prononçait que des mots inintelligibles, l'une des femmes demanda au moqaddem d'interpréter ce langage. — « Il te demande de l'argent lui répondit le moqaddem, « et tes désirs seront exaucés ». La femme tendit une pièce d'argent à Moulaye Ahmed qui détourna la tête et retira ses mains. Mais le moqaddem prit la pièce et renvoya la cliente après avoir prononcé une invocation (*fâthâ*) ».

Voilà qui suffit à nous édifier sur la façon dont fonctionne le culte.

Ces notes seraient incomplètes si je ne parlais aussi des miracles de Moulaye Ahmed. Comme tout saint il a lui aussi ses miracles.

J'en ai déjà signalé un qu'il fit, avant d'entrer à Meknès, en sortant du mausolée de Sidi Chérif el Waft où il avait été enfermé.

Le fait même de résister aux intempéries, comme il le fit pendant des années, à-demi couvert de ses loques détestables, ne dénotait-il pas déjà des qualités miraculeuses. Et cela n'a pas moins contribué que son imbécillité à le désigner à la foule, pour l'élévation à la sainteté.

On a raconté aussi que sa présence dans le jardin de Sidi Chérif El-Waft fut une cause de bonnes récoltes, et qu'il fut une source de

richesses inespérées pour l'hôte qui le logea quelque temps chez lui, après son départ de la Vielle-Halle au blé.

J'ai vu des malades hommes et femmes sortant de la consultation du médecin français à l'Infirmerie indigène, s'arrêter auprès de Moulaye Ahmed pour lui demander la guérison. Ils prenaient un peu de terre de son voisinage, de préférence de celle qu'imprégnait la sainte urine de cet homme, et l'emportaient comme un talisman ou s'en enduisaient soigneusement une plaie que le médecin français ne guérissait pas assez vite à leur gré.

Je ne sais si le traitement de marabout faisait plus d'effet que celui du médecin, mais je crois volontiers que dans cette concurrence notre médecin n'avait pas le dessus et que si le malade guérissait il n'en attribuait sans doute pas le mérite au médecin.

Quelqu'un avait une fois donné deux dattes à Moulaye Ahmed qui en avait mangé une et tenait l'autre dans sa main. Un Chérif qui ne croyait pas à la sainteté de notre personnage vint à passer à ce moment et lui prit la datte qu'il tenait dans la main sans la lui demander. Le Saint courroucé, regardant le Chérif, lui dit : « Qu'Allah te ferme les yeux ! » Deux jours après le Chérif était devenu aveugle.

Lorsque Moulaye Ahmed fait signe à quelqu'un de s'approcher de lui et qu'il lui donne quelque chose, un brin de paille, une petite pierre, par exemple, cette personne ne passe pas la journée sans recevoir d'argent qu'elle ne s'attendait pas à toucher.

Des cultivateurs du pays, avant les semailles, ont parfois l'idée de faire bénir par ce saint leur semence en lui en apportant un peu. Lorsque le saint met la main dans ce grain qui lui est présenté, toute la semence de ces cultivateurs donne une excellente récolte.

Voici enfin encore un de ses miracles qui se rapporte à l'occupation de Meknès par les Français.

Peu de temps avant l'arrivée des troupes françaises à Meknès le Saint ne cessait de murmurer « boum, boum, boum ». On comprit qu'il annonçait ainsi le bruit de nos canons.

Moulaye Ez-Zine qui gouvernait alors Meknès, envoya à Moulaye Ahmed El-Wazzâni un mouton et lui délégua un certain nombre de clercs (*tolba*) qui récitèrent en présence du Saint le Qoran tout entier et par trois fois. Le mouton une fois égorgé et la récitation du Qoran terminée, les *Tolba* demandèrent au Saint de faire un miracle pour

empêcher les Français d'entrer à Meknès où la population redoutait qu'ils s'emparent des biens et des enfants.

Mais le Saint refusa d'accueillir cette prière et chassa les *Tolba*.

Moulaye Ez-Zine fit tenter auprès de lui une seconde démarche analogue à la première et le Saint dit aux *Tolba* : « Allez-vous en, ne craignez rien ! ne craignez rien ! »

Quelques jours après en effet, les Français entrèrent à Meknès où ils ne firent de mal à personne et ne commirent aucun dégât.

Les divers miracles ainsi que la variété des prières adressées au Saint nous montrent que sa bienfaisante *baraka* s'exerce dans les domaines les plus différents et nous voyons par le dernier exemple donné que, dès 1911, lors de l'arrivée des Français à Meknès de grands personnages eux mêmes faisaient appel à sa puissance miraculeuse.

* *

En résumé, et pour conclure, je pense avoir établi ci-devant que le Saint Moulaye Ahmed El-Wazzani vivant actuellement à Meknès n'a pas joué la comédie pour arriver à gagner la vénération des foules, mais que c'est un simple fou parfaitement inoffensif.

Il s'est trouvé que cet homme étrange, venant on ne sait d'où, qui se distinguait déjà des autres mortels par son imbécillité, joignait à cette qualité d'être aussi d'une très robuste constitution qui lui permit de résister, à demi-nu, aux rigoureux hivers de Meknès.

Ces circonstances à elles seules pouvaient suffire à provoquer l'étonnement, par conséquent la crainte religieuse et le pieux respect d'un simple et ignorant jardinier qui le voyait tous les jours. Celui-ci communiqua les sentiments qu'il éprouvait pour Moulaye Ahmed à son entourage crédule de gens du peuple. De là à attribuer à ce personnage des faits miraculeux (sortie sans effraction d'une chambre où il était enfermé, heureuses récoltes), il n'y avait qu'un pas et il fut franchi.

Ces premiers clients de ce marabout nouveau se livrèrent à leur culte pour lui avec sincérité et peu à peu leur exemple fut suivi par d'autres, toujours plus nombreux.

Venu à Meknès, Moulaye Ahmed, couchant toujours à la belle étoile, occupa plusieurs emplacements, jusqu'au jour où il s'assit définitivement à l'endroit où il est encore,

Les pauvres gens furent les premiers serviteurs de cet homme-fétiche qui ne voulait pas recevoir d'argent. Mais la contagion religieuse gagna de proche en proche et de hauts personnages (pacha, gouverneur notamment) lui manifestèrent leur considération dévote.

Le culte toutefois manquait de direction, malgré la présence d'une *moqaddema* qui s'était improvisée la gardienne du Saint. C'est-ce qu'observa très habilement un arabe de la tribu des Doukkâla. C'est lui qui organisa le culte, du jour où il se chargea lui-même de la fonction de *moqaddem*.

C'est à lui, à sa présence constante auprès du Saint, depuis surtout qu'il a son logement en face de celui-ci, à la confiance qu'il a su inspirer à la plupart des musulmans de Meknès et des environs, qu'est dû le développement remarquable durant ces deux dernières années de la popularité de ce marabout.

Ce *moqaddem* Doukkâli sut à la fois s'imposer au pauvre idiot non moins qu'aux musulmans du pays et persuader tout le monde — jusque dans les tribus environnantes — de la puissance du Saint et de sa bienfaisante *baraka*.

Il a créé ainsi un mouvement de plus en plus considérable de pèlerins qui viennent demander les grâces, que distribue sans s'en douter Moulaye Ahmed, et qui laissent entre les mains du *moqaddem* des dons de plus en plus abondants.

Pendant l'automne 1915 le Doukkâli a réussi à enfermer dans un véritable sanctuaire son précieux Saint, rendant ainsi le culte plus discret, plus mystérieux et par suite plus recherché et plus lucratif¹.

Il est aisé de prévoir que le jour où mourra Moulaye Ahmed il sera enterré — avec la permission des autorités locales — à l'endroit même où il vit aujourd'hui, comme cela s'est passé pour son collègue en sainteté, Sidi Abdesselâm d'Oujda, dont j'ai parlé plus haut. Comme pour celui-ci, le *moqaddem* actuel, le bienheureux Doukkâli et ses successeurs (fils ou parents) continueront eux aussi

1) Ces lignes étaient écrites lorsque j'ai appris tout récemment (1917) que le Doukkâli a fait remplacer la tente de toile — élevée par lui en 1915 pour cacher le Saint — par une maisonnette en briques, formant un nouveau sanctuaire plus riche qu'une simple tente, et aussi plus stable. C'est une preuve de plus de l'habileté du *moqaddem* à développer rapidement le culte de son Saint.

à recevoir les aumônes des pèlerins qui demanderont au sacré tombeau la *baraka* que ceux d'aujourd'hui réclament du Saint vivant.

Et qui sait si dans quelques siècles Moulaye Ahmed El-Wazzâni n'aura pas lui aussi sa légende dorée, sa biographie dans quelque futur recueil arabe de « Vies de Saints », avec l'énumération de ses miracles complaisamment augmentés ?

ALFRED BEL.

L'ÉTAT ACTUEL DU PROBLÈME TOTÉMIQUE¹

X

LA THÉORIE DYNAMISTE ET TERRITORIALE DE SAINTYVES ; LA
THÉORIE COMPLEXE DE REUTERSKIÖLD ; LES THÉORIES ÉCLECTIQUES
DE THURNWALD ET DE TORRES ; LA THÉORIE PICTOGRAPHIQUE
DE PIKLER ET SOMLÓ.

Liée aux précédentes est la théorie de **M. P. Saintyves**², qui combine deux formules, celle du dynamisme magico-religieux et celle du totémisme territorial. Il importe de noter d'abord que pour ce savant, le *mana* est la doctrine des forces cosmiques qui seraient diffuses dans le monde entier et qui se personnifieraient pour les « Primitifs » dans les éléments, dans les animaux, les plantes et les minéraux, et dans l'homme : c'est « une sorte d'activité universelle, ou de vie cosmique, de nature mystérieuse ; cette énergie diffuse dans l'univers est particulièrement manifeste dans les éléments ; on peut d'ailleurs considérer ces derniers comme des états plus ou moins condensés de la force magique ou *mana*. L'une des principales branches de l'art magique consiste précisément dans l'utilisation du feu, de l'air, de l'eau et de la terre, afin d'accroître les forces magiques individuelles et collectives³... l'homme peut, en outre, emprunter la force magique à certains objets » qui

1) Voir la *Revue*, t. LXXV, p. 295-374.

2) P. Saintyves, *La Force magique ; du mana des Primitifs au dynamisme scientifique*, Paris, 1914, E. Nourry, 1914, 8°.

3) *Ibidem*, p. 47.

sont les fétiches, et à certains êtres, qui sont les totems¹.

L'auteur admet l'existence du totem individuel; c'est-à-dire qu'il étend au protecteur individuel (*guardian-spirit* ou autre) sa notion de totem-force : « le totem individuel est, pour son co-vivant, une source de vie et, sinon un réservoir de force magique, du moins un canal par lequel il reçoit un afflux de la force magique universelle »². Les faits sont empruntés au domaine nord-américain, et par suite peuvent jusqu'à un certain point fonder cette conception générale, et d'autant mieux que c'est dans ce domaine qu'ont été le plus élaborées les notions locales du *mana* appelées *orenda*, *manitou*, *wakan*, etc. selon les tribus. Mais le résultat n'est pas transposable aux populations d'autres régions totémiques.

Le totem collectif serait, lui aussi, « une source magique de très grande importance »... Que le totem soit riche en *mana*, nul doute; et que, pour cette raison, il faille avoir pour lui mille égards, c'est chose avérée. On peut considérer le totem comme une source rayonnante, ou un canal de force magique³, *mana* ou *manitou*, et comme tel il est protégé par de nombreux tabous, destinés, d'une part à le préserver de la destruction, et d'autre part à éviter aux imprudents les effets maléfiques d'une décharge trop forte d'énergie mystique⁴ ».

C'est aussi ce qu'admettait Durkheim, en citant des textes nombreux : « dans la plante ou dans l'animal totémique, dit-il est censé résider un principe redoutable, qui ne peut pénétrer dans un organisme profane sans le désorganiser ou le détruire »⁵. Mais on doit remarquer que les textes de Durkheim se rapportent à certaines populations australiennes seulement, où le totémisme n'est ni aussi complet, ni aussi systématisé que

1) *Loc. cit.*, p. 47-50.

2) *Ibidem*, p. 50.

3) *Ibidem*, p. 53.

4) *Ibidem*, p. 54.

5) *Ibidem*.

6) Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 182.

dans les tribus de l'Australie centrale et septentrionale. En outre, les interdictions qui concernent le totem n'ont pas nécessairement un rapport avec le *mana* comme force magique ou mystique ; ils peuvent s'expliquer simplement comme une conséquence directe de la notion de parenté reconnue entre les membres du clan et les membres de l'espèce, qui fait que tout mal causé au totem entraînerait la vendetta ou la composition, et que toute utilisation alimentaire non autorisée serait un cas de cannibalisme, et plus particulièrement d'endocannibalisme lequel, quand il ne s'agit que d'être humains, existe chez maintes populations non comme habitude licite et quotidienne, mais comme exception rituelle.

Bref, en faisant abstraction des prétendus totems individuels, il n'est pas évident, mais il faudrait démontrer avec tous les textes à l'appui, que le totem collectif est en effet considéré comme un « réservoir ou un canal de *mana* », suivant l'expression de Saintyves, lequel, en tout cas, se sépare ainsi du vitalisme de Dussaud. Ces deux savants ont, comme Karutz, généralisé beaucoup trop vite des constatations obtenues par l'étude de peuples dont le totémisme est discutable, c'est-à-dire compliqué fortement d'éléments non totémiques. Si cette conception du totem collectif comme réservoir de *mana* pouvait être prouvée, on aurait certainement fait un grand progrès dans la théorie du totémisme, car on pourrait alors le classer à un stade déterminé de l'évolution de la religion et de la magie, et même de la civilisation en général, sur d'autres bases que n'ont fait Wundt, Graebner et Schmidt. Cette observation avait d'ailleurs été présentée dès 1903 par Lang¹ quand il disait : « Les Sauvages regardent les animaux comme des individus identiques à eux-mêmes, doués de plus de *wakan*, ou de *mana*, ou de *rapport cosmique* ; c'est pourquoi chaque homme et chaque société magique organisée cherche, et à la suite d'un rêve ou d'un procédé de divination, adopte un ami animal spécial. ».

1) A. Lang, *Social Origins*, p. 133.

Encore s'agirait-il de savoir pourquoi les populations totémiques auraient préféré, comme réservoir de *mana*, une espèce animale ou végétale à d'autres phénomènes naturels. C'est à cette question que Saintyves répond par l'application de la théorie localiste : « le totem est en relation étroite, non seulement avec le clan, mais avec les ancêtres et avec les forces magiques cosmiques. L'origine du totem semble être avant tout locale ou territoriale. Le totem est dans la plus étroite dépendance avec le sol de la tribu. *On peut définir le totem ou les totems (c'est l'auteur qui souligne) l'espèce ou les espèces dans lesquelles la vie ou la force magique se manifeste avec l'intensité la plus grande dans un territoire déterminé.* La plante ou l'animal qui abonde sur le sol du clan apparaît presque nécessairement à ses membres comme particulièrement doué de force magique; de là à le considérer comme une sorte de génie local, et à le choisir comme protecteur, à le traiter en parent riche et puissant, il n'y avait qu'un pas »¹.

Sans doute. Mais ce pas a-t-il été fait? Ou plutôt, a-t-il suffi de l'abondance d'une espèce sur un territoire déterminé pour donner naissance au totémisme? Déjà Haddon avait proposé de dériver le totémisme d'un fait de ce genre en 1902; de même Durkheim, on l'a vu, a dû recourir en dernier lieu, pour l'explication de ses emblèmes, au facteur local; on va voir que Reuterskiöld s'est servi du même argument en 1908; c'est un élément important de la théorie de Baldwin Spencer dès 1899, et Frazer l'a employé la même année pour sa théorie de magie économique, puis pour sa théorie conceptionnelle. Enfin j'ai résumé en 1941 ma théorie personnelle dans la formule générale suivante : « la solution du problème du totémisme ne se trouvera qu'en partant du totémisme territorial; le système de classement des individus sur la base totémique n'a pas eu

1) Saintyves, *loc. cit.* p. 55; cf. encore p. 56 : « L'emblème totémique est le condensateur de la force de l'espèce totémique, qui elle-même est la forme bénie en laquelle se concentrent toutes les forces cosmiques du territoire ».

d'autre objet aux origines que de répartir entre les groupements secondaires de la société générale des portions de territoire et tout ce qui était produit sur ces portions, ou y vivait »¹.

Certes, le schéma proposé par Saintyves est séduisant par sa simplicité et par son harmonie; mais la part d'hypothèse y apparaît comme considérable en présence des faits actuellement connus. En outre, la question fondamentale du totémisme, à savoir quel est le sens du rapport de parenté ou d'identité spécifiques entre l'homme et son totem, n'est pas résolue.

C'est à répondre à cette question que s'est ingénié **M. Edgar Reuterskiöld**, d'Uppsala, dans une étude critique des théories sur les repas sacramentaires totémiques². Sa théorie du totémisme est à proprement parler une combinaison de quatre points de vue déjà signalés ci-dessus : l'interprétation psychologique, la théorie dynamiste restreinte, la théorie utilitaire, et la théorie localiste.

« Si l'on veut comprendre comment s'est formé le totémisme, dit-il, il faut considérer comme essentiel *le rapport d'identité* entre l'espèce animale et le clan humain, rapport qui s'exprime le plus manifestement par ceci que tous deux portent le même nom. Il ne sert de rien d'admettre que ce nom a été donné au clan du dehors [on sait que c'est la théorie de Lang], ni que les

1) Cf. *Qu'est-ce que le totémisme?* Folk-Lore, mars 1911, p. 101, et *Religions, Mœurs et Légendes*, t. V, 1912, p. 98.

2) E. Reuterskiöld, *Till frågan om uppkomsten af sakramentala måltider, med särskild hänsyn till totemismen*. Uppsala, 1908 (Sur le problème de l'origine des repas sacramentaires dans leur rapport avec le totémisme); du même, *Der Totemismus*, Archiv fuer Religionswissenschaft, t. XV, 1912, p. 1-23. Cet article expose les idées fondamentales de l'ouvrage suédois. Celui-ci a paru depuis en allemand, *Die Entstehung der Speisesakramente*, trad. H. Sperber, Heidelberg, Winter (*Religions-wissenschaftliche Bibliothek*, vol. 4), 1912, sans modifications dans le texte, mais augmenté d'une préface où Reuterskiöld dit que le grand ouvrage de Frazer et les découvertes récentes ont confirmé ses théories générales. Le même savant a envoyé à l'enquête d'Anthropos une réponse dont j'ignore le contenu.

clans voisins aient distingué dans les membres du premier clan certaines analogies avec telle ou telle espèce animale [c'est un élément des théories de Herber Spencer et de Tylor]. Au contraire, c'est le clan lui-même qui a dû se sentir identique à l'espèce animale et un avec elle ; cette unité et cette identité ont dû être telles que les étrangers au clan ont pu s'en apercevoir clairement et nettement »¹.

Il s'agit donc de trouver une explication qui permette de rendre compte : 1° du rapport d'identité entre le clan et l'espèce, rapport admis pour effectif par tous les membres du clan ; 2° du fait que ce même rapport est reconnu comme réel par les membres des clans voisins ou étrangers ; 3° du fait que l'animal-totem n'est ni l'esprit protecteur, ni le dieu du clan ; Reuterskiöld félicite en effet Frazer d'avoir démontré, une fois pour toutes, que le totémisme n'a rien de religieux².

Pour trouver une explication qui réponde aux conditions énumérées « il ne suffit pas de rappeler que, selon la marche des idées chez le primitif, il n'existe aucune différence entre l'homme et l'animal. Mais il faut comprendre que le caractère général de la pensée humaine primitive est de ne pas établir de frontières entre les divers êtres et de se fonder sur les associations d'idées les plus évidentes (*augenfaelligsten*). Là où existent des points d'association (*Association spunkte*) est déterminée, non seulement la ressemblance, mais l'identité. Cette remarque va permettre de trouver la solution du problème »³.

Le point de départ de Reuterskiöld est donc d'ordre psychologique : il considère que le totémisme est en premier lieu le résultat d'une association d'images et d'idées, mais que celles-ci dérivent d'aperceptions tout-à-fait superficielles, et l'on peut

1) *Der Totemismus*, p. 19-20 ; *Speisesakramente*, etc., p. 86.

2) *Der Totemismus*, p. 7.

3) *Ibidem*, p. 20 ; *Speisesakramente*, p. 86-87 ; cf. p. 83 « la pensée primitive ne compare pas, elle identifie » ; en note, l'auteur cite les observations de Rivers en Mélanésie.

même dire enfantines ; mais Reuterskiöld n'a pas analysé en détail ce qu'il appelle les associations « les plus évidentes ».

Quand il s'agit en effet pour lui de déterminer quels sont ces « points d'associations », il se contente de dire : « L'interprétation individualiste serait ici inopérante : à un stade très primitif de l'humanité, l'individu ne joue aucun rôle ; aussi n'est-ce pas entre un individu humain et un individu animal, mais entre un groupe humain ou clan et un groupe animal ou espèce qu'existe l'association »¹. Or, le rapport entre le clan et son totem serait avant tout dynamique² : « Si nous examinons de près le totémisme, nous constatons que celui-ci dépend clairement d'une conception de vie impersonnelle³... la conception entièrement impersonnelle de l'âme qui est à la base du totémisme est incapable d'évolution⁴ » ; la notion du dynamisme impersonnel est, selon Reuterskiöld, le fondement même, non seulement du totémisme, mais aussi des rites agraires⁵ et même de l'homophagie⁶.

Seulement, il est assez étrange qu'ayant à choisir entre les termes acceptés par les ethnographes pour désigner cette force impersonnelle, le savant suédois, au lieu de renvoyer simplement aux travaux de Marett et d'autres sur le *mana* et le préanimisme, ait préféré emprunter à Kruijt son terme de *Seelenstof* (matière-âme ou âme-matière) qui est à tous égards une mauvaise adaptation de la terminologie de Wundt⁷, confond plusieurs formes déjà individualisées du *mana*, et a en tout cas pour la théorie générale de la religion ou du totémisme cet inconvénient de prendre pour point de départ les faits indoné-

1) *Loc. cit.*, p. 20 ; *Speisesakramente*, p. 87.

2) *Speisesakramente*, p. 90.

3) *Ibidem*, p. 74.

4) *Ibidem*, p. 76.

5) Chapitre VII (rites des arbres et des champs) et chap. VIII (le pain comme concentration de force).

6) Chap. IX (le sacrifice du taureau dionysien).

7) Cf. mon analyse critique du livre de Kruijt, *Animisme en Dynamisme*, *De Beweging*, (Amsterdam), 1907, p. 394-397.

siens, qui sont loin d'être assez primitifs. Le savant suédois commet ainsi la faute de méthode dont il a reproché l'abus aux partisans de la méthode comparative dans sa critique des théories de Robertson Smith ¹.

Par là même se trouve amoindrie la valeur de sa remarque que l'élément magico-religieux du totémisme est, non pas une force individuelle, laquelle aurait donné au totem le caractère d'une divinité, mais une force impersonnelle, du type normal rencontré dans les formes primitives de la religion comme de la magie.

Il s'agit ensuite de savoir pourquoi des groupes humains se sont sentis liés à des espèces animales. Voici la réponse : « Pour l'homme primitif, ce sont les animaux qui lui dispensent la majeure partie des choses dont il a besoin : les dents, les os, les griffes, la peau, etc., sont les matériaux les plus ordinaires de ses armes, de ses outils domestiques ou de sa hutte » ². Autrement dit, si les animaux intéressent tant le primitif, c'est que sa vie matérielle dépend en grande partie de leur corps, et que sur ce « point d'association » se fonde un lien d'une importance directe et fondamentale. C'est rejoindre alors l'explication utilitaire de Haddon ³ et d'autres, mais sans mettre au premier plan de l'utilité l'alimentation.

Sans insister, d'ailleurs, Reuterskiöld passe au quatrième point : « Le groupe humain qui vit dans une certaine localité se colore, pour ainsi dire, d'après les objets dont il fait usage, c'est-à-dire, dans la plupart des cas, d'après un animal. L'homme primitif se sent intimement lié à une espèce animale avec laquelle il partage son domicile. Et les étrangers qui lui rendent visite pensent également que ce lien existe. Ce n'est donc pas par hasard que le clan s'est associé à telle espèce animale plutôt qu'à telle autre... bien que plus tard, quand les conditions

1) *Speisesakramente*, p. 23 et 24, 85 (à propos de Frazer).

2) *Der Totemismus*, p. 20; *Speisesakramente*, p. 87.

3) Théorie que l'auteur réfute, p. 88-89.

d'existence ont changé, ce lien primitif puisse sembler n'avoir été que l'effet du hasard... Il a pu subsister des survivances... mais... en général, la véritable cause du totémisme a cessé d'être active lorsque la conception primitive qui vient d'être esquissée a été dépassée... Cette explication met du moins en lumière la signification culturelle [ou civilisatrice] qu'ont les animaux pour les hommes... Il n'y a guère en Australie d'être vivant, si infime soit-il, qui ne joue un rôle dans la vie domestique de l'indigène¹ ». Et plus loin² : « le lien entre le totem et le clan ne reçoit pas une explication satisfaisante tant qu'on ne considère que la nourriture; mais il devient intelligible lorsqu'on regarde le totem comme Celui-Qui-Apporte-La-Civilisation (*Kulturbringer*), donc comme la cause de la supériorité du clan qui a un certain animal pour totem sur les clans qui vivent de cet animal comme nourriture. Ce rapport a eu très tôt une grande signification... Ce n'est pas seulement quelque chose d'extérieur; mais sa base réside dans la civilisation, et dans le besoin de civilisation, de l'homme primitif. Mais on ne peut que faire des suppositions en ce qui concerne la question de savoir jusqu'à quel point ce rapport a été religieux dès le début. En tout cas, il a revêtu très tôt ce caractère, et cela d'une manière qui se montre dans les danses religieuses et les cérémonies totémiques... lesquelles comportent d'ailleurs déjà des éléments individuels. »

Bref, Reuterskiöld considère comme primordial le totémisme collectif; il le dérive à la fois de la conception du *mana* spécial appelé *Seelenstoff*, de l'utilité économique générale des animaux pour l'homme, et du mode de penser dit primitif, qui consiste à voir un rapport d'identité là où nous voyons un rapport de similitude, ou même de simple analogie. Cependant, par cette théorie complexe ne s'expliquent ni la croyance à la descendance animale (puisque l'auteur rejette la théorie de Frazer), ni

1) *Speisesakramente*, p. 88.

2) *Ibidem*, p. 89.

le tabou exogamique, ni même, quoi qu'en dise l'auteur, le tabou de tuer et de manger le totem.

Une autre combinaison de deux théories fondamentales a été proposée jadis par **M. Richard Thurnwald**¹ sans doute avant qu'il ne parvînt à sa théorie psychologique dont il sera parlé plus loin. Cette combinaison lui avait été suggérée par son étude directe, de 1906 à 1909, des indigènes de Buin (île Bougainville, archipel des Salomon) : « Le totem y est toujours un oiseau, qui n'est pas considéré comme ancêtre mais comme parent... Les deux classes totémiques de Buin sont indépendantes de l'organisation politique... On peut supposer que toutes deux sont dérivées d'une unité primitive, qu'on peut appeler *horde*, et ceci dans deux directions : 1° d'après l'âge, et 2° d'après le sexe, la séparation sexuelle dans la vie quotidienne, dans le travail, etc., étant toujours encore très marquée en Mélanésie. Si l'on admet que chaque horde était soumise à l'autorité d'un chef commun, qui prenait pour lui toutes les femmes, les autres hommes se voyaient obligés de chercher femme en dehors de leur horde, ce qui a pu donner naissance à la coutume exogamique. D'autre part, le lien de parenté reconnu avec l'animal-totem repose sur une fausse interprétation des phénomènes naturels, car l'homme primitif n'est nullement un aussi bon observateur qu'on le prétend... Il n'y a pas lieu de s'étonner que certains peuples ignorent le lien de causalité entre l'acte sexuel et la conception, et attribuent cette dernière à des hasards extérieurs, et de préférence à l'action d'animaux et de plantes, dont l'utilité, la beauté, l'étrangeté ou la force redoutable excitent davantage l'attention. »

On voit que cette théorie de Thurnwald combine la théorie

1) Richard Thurnwald, *Das Rechtsleben der Eingeborenen der deutschen Suedseeinseln, seine geistige und wirtschaftlichen Grundlagen* ; Conférence prononcée devant l'Association Internationale de Droit et d'Economie politique comparés, le 31 mars 1910, Berlin 1910, in-8, p. 18-20 ; *Ermittlungen ueber Eingeborenenrechte der Suedsee*, Zeitschrift fuer vergleichende Rechtswissenschaft, t. XXIII, 1910 ; cf. p. 328-330.

de Lang et d'Atkinson sur la horde patriarcale primitive avec la théorie conceptionnelle de Frazer, tout en se fondant, il est juste de le rappeler, sur des faits de totémisme mélanésien bien caractérisés. La comparaison des conditions du totémisme dans les îles Salomon avec celles qu'on observe dans les autres archipels mélanésiens a d'ailleurs fourni à Rivers l'occasion d'une autre théorie générale, très différente de celle de Thurnwald et qui sera examinée plus loin.

Un compromis du même genre a été proposé par **M. L. M. Torres**¹ : « Quant à l'origine du totémisme, il me semble qu'il faut la voir dans les caractères les plus fondamentaux, et dans les idées les plus primitives sur la conception et la réincarnation; il se peut que le moyen de sa propagation et de sa vulgarisation se soit rencontré dans la coutume de choisir des surnoms pour désigner les individus et les clans; ou dans la nécessité de distinguer ces clans graphiquement... »; ce qui revient à amalgamer la théorie conceptionnelle de Frazer, la théorie nominaliste de Lang. et la théorie *pictographique*, dont il convient de rappeler ici la formule.

Elle a certainement exercé une influence considérable sur Durkheim², car sa théorie emblématique n'est, à proprement parler, qu'une modernisation, avec un simple changement de terme, de la théorie prétendue « matérialiste » de **MM. Pikler et Somló**³. Selon les auteurs hongrois, le problème totémique « se concentre dans les trois points suivants : 1°, pourquoi certains groupes, chez les peuples primitifs, se nomment-ils d'après un certain objet, et de préférence d'après un animal; 2° pourquoi vénèrent-ils cet objet, au point par exemple de ne tuer ni manger l'animal éponyme; 3° pourquoi croient-ils descendre de cet objet ? »

1) L. M. Torres, *El totemismo, su origen, significado, efectos y supervivencias*, Anales del Museo Nacional de Buenos Aires, 1911; cf. p. 550.

2) Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 263, note 2.

3) J. Pikler et F. Somló, *Der Ursprung des Totemismus; ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie*, Berlin, 1900.

De ces trois questions, disent-ils, la plus importante est la première¹ : « Or, l'homme primitif, désireux de désigner un groupement dans sa totalité, n'a pu le faire qu'en représentant ce groupement au moyen d'un dessin reproduisant un objet de la nature, et plutôt un animal ou une plante qu'autre chose, parce qu'ils sont plus faciles à dessiner ». Au deuxième stade, il y a eu confusion entre le signe conventionnel représentatif du groupe et le groupe lui-même, de sorte que celui-ci a reçu son nom d'après le nom donné au dessin et à l'animal. Enfin s'est développée la notion que l'objet qui avait servi de modèle au dessin était l'ancêtre du groupement humain.

On voit que la série des postulats et des raisonnements est, en son principe, identique à celle de Lang et de Durkheim. Ce dernier reconnaît d'ailleurs que sa théorie emblématique répond, sauf pour le terme employé, à la théorie pictographique de Pikler et Somló ; mais il reproche aux auteurs hongrois d'avoir « exprimé ce sentiment d'une manière un peu dialectique »². Aussi a-t-il tenu à le rajeunir en étudiant les faits australiens découverts depuis 1900³.

Pourtant Andrew Lang⁴ avait déjà fait à la théorie pictographique une objection qui est fondamentale, et qu'a acceptée Reuterskiöld⁵. Lang remarque d'abord que Pikler et Somló ne modifient que légèrement la théorie de Max Muller, qui disait que le totem est d'abord une marque, puis, en deuxième lieu, un nom, en troisième lieu le nom d'un ancêtre du clan, et en quatrième lieu le nom de quelque chose qui reçoit un culte du clan. Or, il lui semble impossible d'accepter cette théorie parce que le nom a précédé nécessairement sa représentation écrite ; le nom ne peut être la conséquence, mais seulement la cause

1) *Loc. cit.*, p. 7 et suiv.

2) Durkheim, *loc. cit.*, p. 294, note 2.

3) *Ibidem*, p. 159-162 ; 165-166 et note 1 ; etc.

4) Andrew Lang, *The Secret of the Totem*, Londres 1905, p. 117-119.

5) E. Reuterskiöld, *Speisesakramente*, etc., p. 78-79.

d'une représentation figurée, obtenue par le moyen de la « technique de l'écriture » (*Schrifttechnik*)¹.

J'ajouterai que les pictogrammes et tous dessins schématiques sont en règle générale postérieurs aux dessins naturalistes ou réalistes, parce qu'ils constituent déjà un mode d'abstraction. Ces arguments valent, comme de juste, contre toutes les nuances de la théorie emblématique.

XI

LE TOTÉMISME, LE CULTES DES ANCÊTRES ET LA ZOOLATRIE ; THÉORIES DE HERBERT SPENCER ET DE WILKEN ; LA THÉORIE COMPLEXE DE WUNDT ; LE CARACTÈRE RELIGIEUX DU TOTEM.

La théorie de **M. Wilhelm Wundt**² appartient à la même catégorie que les théories de Herbert Spencer, de Wilken et de Tylor, en ce sens qu'elle rattache le totémisme au culte des ancêtres et au culte des animaux ou zoolâtrie. Mais chacun de ces théoriciens a donné de ce rattachement une explication différente.

Pour **Herbert Spencer**, qui avait conservé le point de vue général de Mac Lennan, à savoir que le totémisme est une forme du culte des animaux (*animal worship*), le culte des ancêtres humains aurait précédé celui des ancêtres animaux ; et ce dernier n'aurait été que le résultat d'une confusion causée par l'imposition à l'ancêtre humain du clan d'un nom descriptif animal. Si, par exemple pour sa cruauté, l'ancêtre avait été surnommé Tigre, ses descendants ont cru qu'ils provenaient en effet d'un vrai tigre, et ils ont transposé à l'espèce animale le respect et les honneurs primitivement décernés à l'ancêtre humain³.

1) C'est l'expression même de Pikler et Somló.

2) W. Wundt, *Voelkerpsychologie*, t. III, p. 327 et suiv. ; *Elemente der Voelkerpsychologie*, Leipzig, 1912, p. 173 et suiv.

3) H. Spencer, *Principes de Sociologie*, trad. Cazelles, Paris, 1878, t. I, p. 464-473.

De même **G. A. Wilken**¹ constatait en Indonésie : 1° un respect particulier pour l'ancêtre humain, historique ou légendaire, du groupe ; 2° la croyance générale à la métempsychose. Les deux en se combinant auraient formé le totémisme, parce que les âmes des morts se seraient réincarnées dans des animaux, lesquels auraient été considérés comme ancêtres, d'où les légendes de descendance et de parenté² ; mais, remarque Wilken, le totémisme indonésien se distingue de celui d'autres régions en ce que le groupe humain ne porte pas le nom animal ou végétal du totem ; par suite la théorie de Spencer est inadmissible au moins pour l'Indonésie, sinon pour l'Amérique du Nord³.

Elle l'est aussi pour cette région, et *a fortiori* pour l'Australie, comme l'ont bien démontré les adversaires de la théorie nominaliste-individualiste, tel Andrew Lang⁴, qui n'admet comme nom totémique que le nom collectif et comme totem que le totem du clan qui primitivement, selon lui, se transmettait en ligne utérine ; et ceux de la théorie nominaliste sous toutes ses formes, tels que Frazer⁵ et Durkheim⁶. Ce premier élément de l'hypothèse de Spencer étant éliminé, il restait le second, qui est que le totémisme est une forme de la zoolâtrie, point de vue accepté par Wundt.

La théorie de Wilken comprend, elle aussi, deux éléments, l'un zoolâtrique et l'autre animiste, la métempsychose ou la transmigration se rapportant pour lui à la notion d'âme, mais nullement au *mana*. L'interprétation de Wilken a été admise

1) Je cite Wilken d'après l'édition de ses œuvres complètes par F. D. E. van Ossenbruggen, *De verspreide Geschriften van G. A. Wilken*, 4 vol. 8° (avec nombreuses notes additionnelles), van Dorp, La Haye et Soerabaja, 1911-1912.

2) Wilken, *Het animisme*, etc., t. III, p. 85-87 ; *De Papoewas*, etc., t. IV, p. 109-115.

3) *Ibidem*, t. IV, p. 112.

4) Andrew Lang, *Social Origins*, p. 124, 142-143, 148, 151-152, 160-161, 189-190 et 202-215.

5) Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 43-45.

6) Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 262-266.

comme théorie générale des origines du totémisme par E.-B. Tylor¹, et rééditée indépendamment pour l'Afrique bantoue méridionale par G. Mac Call Theal². Or, ni les faits indonésiens, ni les faits bantous méridionaux ne valent pour l'Amérique du Nord ou l'Australie, ni davantage pour la Mélanésie, comme l'a bien indiqué Lang³. D'autre part, Frazer a montré⁴ que la doctrine de la transmigration des âmes n'explique pas le totémisme puisqu'elle oblige à présupposer que l'espèce animale dans laquelle les âmes humaines se rendent après la mort possède déjà un caractère sacré, qui détermine le choix de l'âme. De même Durkheim⁵ : « Il faut que le corps de l'animal soit considéré comme la vraie patrie de l'âme humaine puisqu'elle est censée s'y rendre dès qu'elle a repris sa liberté ; si la doctrine de la transmigration postule cette singulière affinité, elle n'en rend aucunement compte »⁶.

Au cas où la métempsychose serait en relation directe avec le totémisme, relation qui est loin d'être démontrée, ce ne pourrait donc être que comme une survivance, ou une déformation, ou si l'on préfère, un développement et un perfectionnement du totémisme, mais non comme sa cause.

Ceci dit, l'attitude de Wundt apparaît comme un compromis : 1° de la théorie zoolâtrique de Spencer, mais avec un retournement de l'argument qui concerne le culte des ancêtres, puisqu'il dérive le culte rendu à l'ancêtre humain de celui de l'ancêtre animal, et non pas au contraire comme faisait Spencer ; 2° et de la théorie animiste générale de Tylor, avec emploi de la doctrine de la métempsychose totémique de Wilken ;

1) E. B. Tylor, *Remarks on Totemism*, Journal of the Anthropological Institute, t. XXVIII (1899), p. 138-148.

2) Frazer, *South-African Totemism*, Man, 1901, p. 133-134.

3) Andrew Lang, *Social Origins*, p. 150-151.

4) Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 45-47 (contre Wilken) et. t. III, p. 388-392 (contre Mac Call Theal); cf. encore mon *Tabou et Totémisme à Madagascar*, p. 322 et suiv.

5) Durkheim, *loc. cit.*, p. 239-244 ; cf. aussi p. 67-100.

6) *Ibidem*, p. 242.

3° Wundt y ajoute un élément utilitaire, non pas général comme Reuterskiöld par exemple, mais strictement alimentaire comme Haddon, et ceci en insistant sur le rôle des totems végétaux. Voici, au surplus, les termes essentiels de cette construction théorique :

D'après son objet, on distingue un totémisme animal, un totémisme végétal et un totémisme fétichiste (totems inanimés); mais si on considère la forme de l'unité sociale, on distingue : 1° le totémisme de clan ; 2° le totémisme individuel ; 3° le totémisme sexuel ; et 4° le totémisme conceptionnel. Les trois derniers modes dérivent du premier, car le général et le collectif est en toutes choses antérieur à l'individuel et au spécialisé. Le totémisme conceptionnel provient du totémisme de clan en ce que la notion de totem est alors incorporée dans un objet inanimé (*churinga*) de sorte qu'il fournit la transition, par le totémisme fétichiste, du totémisme au fétichisme. De même, le totémisme de clan comporte le culte des ancêtres, et par suite il est le stade préliminaire du *manisme* ou culte des ancêtres humains. Enfin le totémisme individuel, dérivé lui-même du totémisme collectif, implique la notion d'âme personnelle (souvent même l'âme de l'homme a son siège dans l'animal protecteur) et constitue ainsi le germe de l'animisme proprement dit. Car pour Wundt, avant la notion d'âme personnelle, libre de ses mouvements et douée d'une vie indépendante du corps, s'est formée la notion d'une âme indissolublement liée au corps, se manifestant par la vie, le mouvement, etc., et à laquelle il a donné le nom d'âme corporelle (*Koerperseele*).

Or le *stade totémique* de la civilisation générale serait précisément celui où cette notion primitive aurait commencé à se transformer en celle d'âme personnelle ; et le totémisme serait, par suite, une conséquence directe des conceptions qu'on se faisait de l'âme. C'est pour cette raison qu'aucune des théories antérieures (de Herbert Spencer, de Lang, de Howitt, de Spencer et Gillen et de Frazer) ne serait acceptable. Le totémisme

proviendrait de l'observation qu'on a faite que pendant les combats, lorsqu'il y a mort d'homme, certains animaux se trouvent à proximité ou s'enfuient du champ de bataille, tels le faucon, le corbeau, le lézard, le serpent. Les survivants auraient imaginé que l'âme des héros tués s'était réfugiée dans ces animaux, auxquels on aurait, par suite, accordé un respect spécial. Ceci est l'argument de la métempsychose.

En outre, les animaux, et plus tard, à mesure que se sont perfectionnés les moyens de culture agricole, les plantes¹, jouent un rôle fondamental dans l'alimentation des hommes. Il était donc naturel de leur accorder une importance toute spéciale dans les conceptions et dans les actes collectifs. Ceci est l'argument économique particulier (alimentaire), qui se résumerait dans le schéma suivant : D'abord l'animal-âme (*Seelentier*) ; puis l'animal de chasse (*Jagdtier*) ; puis l'animal alimentaire (*Nahrungstier*) ; puis le végétal alimentaire (*Nahrungspflanze*). L'animal-âme est l'objet d'un culte véritable, qui subsiste et même se complique au fur et à mesure du perfectionnement de la civilisation générale ; mais ce culte s'est peu à peu désanimalisé, si l'on peut dire, et humanisé, parallèlement au remplacement de l'organisation de clan par l'organisation hiérarchisée, avec un chef unique à sa tête. Cette nouvelle évolution s'est faite contrairement à celle du totémisme, en allant de l'individuel au collectif.

Il est visible — et je crois que le lecteur n'a pas besoin qu'on insiste — que cette construction sur base évolutive est entièrement sortie du cerveau de Wundt, qui l'a agencée en prenant de côtés et d'autres quelques rares faits qu'il a déclarés typiques. Wundt donne souvent d'excellents conseils de méthode. Il dit par exemple qu'on ne doit pas interpréter une institution sau-

1) Le totémisme végétal dériverait directement du totémisme animal : « La plupart des animaux se nourrissent de plantes et même chaque espèce animale a une préférence pour certaines espèces végétales ; ce lien naturel a créé un lien idéal et les totems végétaux ont été adjoints aux totems animaux, et parfois même les ont remplacés ».

vage actuelle au moyen de motifs modernes parce que cette institution doit avoir, passé, elle aussi, par une évolution qui a pu durer plusieurs milliers d'années ; il dit encore qu'un même acte ou une même cérémonie peuvent subsister sous la même forme pendant des siècles tout en changeant de sens interne et de motifs, exactement comme il arrive aux mots ¹. Ce sont là des réflexions d'ailleurs bien connues des ethnographes ; aussi s'étonne-t-on que Wundt ait osé reconstituer au moyen de quelques faits à peine, au surplus arbitrairement choisis, une évolution complète de la psychologie et de la civilisation humaines dès leurs origines conformément à un schéma d'une simplicité idéale.

Il n'y a pas lieu de discuter l'hypothèse de Wundt que le respect accordé à certains animaux, et l'idée que ces animaux sont des réceptacles d'âmes ancestrales, a surgi au cours des combats : la liste des totems de n'importe quelle population totémique n'indique pas qu'une situation spéciale soit accordée aux animaux de proie ni d'autre part aux reptiles, en comprenant dans cette catégorie les vers, les lézards et autres bêtes, comme certains rongeurs, qu'on apercevrait, selon Wundt, aux environs d'un champ de bataille. Cette théorie du savant allemand est à peine équivalente à l'une quelconque des nombreuses légendes étiologiques qui ont cours chez les demi-civilisés ; ce n'est pas une hypothèse scientifique.

D'autre part, les faits actuellement connus ne permettent pas de relier le totémisme au culte des ancêtres. Sans doute, le totem est, sous sa forme classique, le père du groupe humain ; mais il en est aussi le frère et le fils ; ou plutôt, l'espèce animale et le groupe humain forment ensemble un groupement spécial, autonome dans l'univers, une unité naturelle ou même cosmique, qui ne ressemble ni par son essence, ni par sa forme, au groupe que forment un ancêtre humain avec

1) W. Wundt, *Totemismus und Stammesorganisation in Australien*, Anthropos, 1914, p. 315.

tous ses descendants. Cette conception totémique fondamentale est précisément mise en œuvre dans les légendes où l'on explique que les ancêtres premiers n'étaient ni hommes ni animaux, mais les deux à la fois ; ou dans les légendes où l'être totémique se présente aux yeux des hommes tantôt sous une forme humaine et tantôt sous une forme animale ; ou encore dans les légendes où l'animal mâle cohabite avec une femme, ou inversement. Si l'on examine les thèmes fondamentaux des mythes et légendes qui ont cours chez les divers peuples où le totémisme règne à l'état précis ou à l'état de déformation, on constate que l'idée à expliquer par les légendes est *toujours* cette ambiguïté de nature qui fait que l'animal totémique et l'homme totémique sont des êtres de même essence quoique de forme extérieure différente. L'idée de descendance est donc dans ce cas une simple nuance de l'idée de parenté spécifique, et par suite elle diffère fondamentalement de l'idée génétique qui est la base même du culte des ancêtres.

L'autre argument de Wundt se rapporte à la zoolâtrie : il considère que le totémisme est la forme de début du culte des animaux. Cette attitude théorique mérite d'être discutée assez en détail, parce que les savants qui se sont occupés du totémisme diffèrent considérablement d'opinion sur ce point.

Pour Mac Lennan, la question ne se posait pas, puisque c'est en étudiant le culte des animaux (*animal worship*) qu'il a groupé les faits alors connus de totémisme, et qu'il n'a considéré ce dernier que comme une forme plus systématisée que d'autres de la zoolâtrie. Ce point de vue a été conservé, et même renforcé, par Robertson Smith, qui a voulu voir dans le totémisme un culte vraiment organisé, possédant les rites caractéristiques de tout culte, à savoir la prière et le sacrifice, sous une forme spéciale il est vrai ; d'où son hypothèse du « sacrifice totémique », (qui a suscité tant de polémiques, notamment les réfutations de Reuterskiöld et de Loisy) que les premières découvertes australiennes de Spencer et Gillen semblaient confirmer (cérémonies de l'*intichiuma*). Enfin Stanley

Jevons¹ était allé plus loin encore, en situant une prétendue « religion totémique » au début même de toute l'évolution religieuse, théorie aventureuse dont Léon Marillier a fait justice², et que tous les théoriciens ultérieurs ont rejetée d'autant plus que les monographies descriptives sur le totémisme apportaient davantage de faits nouveaux.

« C'est une grave erreur, dit Frazer³, que de parler du totem comme d'un dieu, et que de dire qu'il est l'objet d'un culte (*worshipped*) de la part du clan. Dans le totémisme pur tel que nous le rencontrons chez les indigènes australiens, le totem n'est jamais un dieu, et il n'est jamais l'objet d'un culte. Un homme ne rend pas plus un culte à son totem, et il ne le regarde pas plus comme un dieu, qu'il ne regarde comme un dieu son père ou sa mère, son frère ou sa sœur, et ne les adore... Le totémisme est simplement une fraternité imaginaire établie sur un pied de parfaite égalité entre un groupe d'êtres humains d'une part, et un groupe de choses, et surtout d'animaux, d'autre part. Sans doute, dans des circonstances favorables, il peut se développer jusqu'à devenir un culte d'animaux, de plantes, du soleil, de la lune, de la mer, des rivières ou de toute autre chose, selon la nature du totem primitif; mais un tel culte n'est jamais rencontré parmi les sauvages les plus inférieurs qui possèdent le totémisme dans sa forme la plus pure ». Le seul cas australien connu de culte rendu à un animal-totem serait celui du serpent Wollunqua, que Frazer regarde d'ailleurs comme aberrant⁴.

L'attitude de Durkheim est identique, tant pour le totémisme australien en général, que pour le cas du serpent Wollunqua⁵ : « Il faut se garder de voir dans le totémisme une

1) St. Jevons, *Introduction to the history of religion*, 1896.

2) L. Marillier, *La place du totémisme dans l'évolution religieuse*, R. H. R. 1897 et 1898.

3) Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 5.

4) *Ibidem*, t. I, p. 141 et t. IV, p. 6, note 1.

5) Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 537-541.

sorte de zoolâtrie. L'homme n'a nullement vis-à-vis des animaux ou des plantes dont il porte le nom l'attitude du fidèle vis-à-vis de son dieu puisqu'il appartient lui-même au monde sacré. Leurs rapports sont plutôt ceux de deux êtres qui sont sensiblement au même niveau et d'égale valeur. Tout au plus peut-on dire que, du moins dans certains cas, l'animal paraît occuper une place légèrement plus élevée dans la hiérarchie des choses sacrées... En définitive, le lien qui existe entre l'animal totémique et ses congénères humains ressemble beaucoup plus à ceux qui unissent les membres d'une même famille¹ ». Et plus loin : « pour Tylor comme pour Wundt, le totémisme ne serait qu'un cas particulier du culte des animaux. Nous savons au contraire qu'il faut y voir tout autre chose qu'une sorte de zoolâtrie. L'animal n'y est nullement adoré ; l'homme est presque son égal et parfois même en dispose comme de sa chose, loin de lui être subordonné comme un fidèle à son dieu... En réalité, ce n'est pas à l'animal comme tel que s'adresse le culte, c'est à l'emblème, c'est à l'image du totem »². La réfutation de la théorie qui rattache le totémisme au culte des ancêtres animaux a d'ailleurs pour Durkheim cette importance capitale qu'elle lui permet de fonder en dehors d'elle sa théorie emblématique, analysée ci-dessus.

Sans préjuger aucune théorie personnelle, **Goldenweiser** était arrivé aux mêmes conclusions que Frazer et que Durkheim. Après avoir examiné quelques cas précis et manifestes de zoolâtrie, tels que le culte de l'ours chez les Ghiliak, de la baleine, du renne et du loup chez les Koryak, et avoir rappelé le caractère nettement religieux de certaines cérémonies totémiques chez les tribus de la Colombie britannique, Goldenweiser remarquait : « si nous cherchons les cas où le totem est l'objet d'un respect religieux, nous constatons avec quelque surprise que les documents sur ce point sont très rares... » ; si les faits connus

1) *Ibidem*, p. 177.

2) *Ibidem*, p. 243-244.

3) Goldenweiser, *Totemism, an analytical study*, p. 82.

sont considérés dans leur totalité, l'élément religieux ne semble pas occuper une place éminente dans la vie des communautés totémiques; ceci est surtout vrai en ce qui concerne la vénération directe du totem...¹ L'aspect religieux du totémisme est insignifiant si on le compare, soit aux autres formes de la religion, soit aux autres caractéristiques du totémisme; le totem comme objet de culte est manifestement la moins permanente, et qualitativement la plus variable, des caractéristiques du totémisme »². D'où suivrait, [et par là même seraient détruits à la fois le schéma de Stanley Jevons, celui de Wundt et celui de Durkheim] que : « considérer le totémisme comme un stade nécessaire dans le développement de la religion est une absurdité »; et que : « la conception du totémisme comme d'une forme spécifique de la religion doit être abandonnée »³.

La question pourrait donc sembler résolue, en présence des affirmations aussi précises et aussi concordantes de trois théoriciens⁴ qui comptent parmi les plus importants, et dont en tout cas le savoir dépasse de beaucoup celui de Herbert Spencer, de Wilken et de Wundt en ce qui concerne les faits de totémisme, non pas seulement australien, mais universel. Et pourtant, une réflexion s'impose : la négation du caractère réellement religieux du totémisme, formulée par Frazer et Goldenweiser, ou du moins d'un culte rendu au totem formulée par Durkheim, dépend nécessairement de la définition qu'admettent ces trois savants de la religion et du culte. Pour Frazer, on le sait, il n'y a religion qu'autant qu'il y a sentiment de subordination et acte de prière et de propitiation. L'opinion précise de Goldenweiser m'est inconnue, mais on se rend compte, d'après la lecture de ses publications, que pour lui la religion

1) *Ibidem*, p. 84.

2) *Ibidem*, p. 86.

3) *Ibidem*, p. 85-86.

4) Cf. encore Andrew Lang, art. *Totemism*, Brit. Encycl., 11^e éd., p. 80 : « Les totems héréditaires de l'Australie et de l'Amérique du Nord n'ont rien de divin ».

est un fait social, et sans doute « une socialisation de certaines valeurs émotionnelles » spéciales. Enfin Durkheim, on l'a vu ci-dessus, affirme que le totémisme est vraiment une religion et que c'est même le germe de la religion comme phénomène psycho-social, le culte étant rendu à l'emblème. Ce qui revient à dire que tous trois sont obligés d'admettre que le totem participe en effet du *sacré*, qui dans le totémisme serait seulement magique selon Frazer et social, si l'on veut, selon Goldenweiser mais qui serait entièrement et spécifiquement religieux selon Durkheim.

Car il y a au moins une série de faits qui ne peut être éliminée : c'est que tous les représentants de l'espèce totémique sont, pour leurs confrères humains, l'objet de certaines interdictions, plus ou moins développées, ou nombreuses, ou rigoureuses selon les tribus, mais qui forment dans l'ensemble des activités quotidiennes et normales une catégorie spéciale, ayant pour effet une série correspondante d'inhibitions individuelles ou collectives. C'est l'existence de ces interdictions qui a fait découvrir celle du totémisme comme corps de doctrine et comme code de conduite ; et ce sont toujours elles qui caractérisent matériellement, dans la vie de chaque jour, la catégorisation sociale des individus et des groupes.

Si maintenant on élargit le débat, et qu'on cherche comment se codifie aux débuts, et même dans les civilisations modernes, l'activité sociale, on constate que c'est au moyen de listes d'interdictions sacrées et de défenses laïques. Le totémisme n'a pu échapper à cette règle, qui provient d'une nécessité naturelle : on peut en effet énumérer facilement toutes les choses défendues ; on ne peut arriver à énumérer toutes les choses licites ou même recommandables et utiles, car il y en a trop. Ceci pour rappeler que si, dans certaines tribus, les tabous totémiques sont atténués, ou peu nombreux, ou non absolus, ce ne peut être que par suite de l'usure du système totémique, de même, par exemple, que les nombreuses interdictions talmudistes se sont usées au contact de la civilisation moderne

dans les agglomérations juives de Pologne et de Russie.

Or, l'interdiction, le tabou, constitue la partie négative du culte; c'est le rite négatif, qui se complète dans le culte par le rite positif, tant de coercition que de propitiation. Comme j'ai insisté à plusieurs reprises sur ce fait¹, je crois suffisant de rappeler ici qu'en effet dans le totémisme australien les rites positifs existent aussi, en tant que contre-partie, et constituent des ensembles systématisés appelés cérémonies de l'*intichiuma* ou autrement. Il est vrai, comme le dit Frazer, que le totem est, au point de vue des rites négatifs, sur le même rang que le père ou le frère humains, qu'on ne doit pas non plus blesser, tuer ni manger; mais ce père ou ce frère humains ne sont pas à certains moments l'objet de cérémonies de l'*intichiuma*, au cours desquelles il y a consommation rituelle, après suppression temporaire des interdictions. Le totem est donc plus que *contribule* ou *clansman*; il n'est pas seulement un « frère » animal ou végétal; il est précisément le *totem*, c'est-à-dire un *apparenté sacré*.

C'est très probablement à la suite de réflexions du même ordre que **M. N. W. Thomas**, dont l'autorité en matière de totémisme universel vaut bien celle des trois auteurs cités, est arrivé à cette définition: « L'un des cultes animaux les plus répandus est celui qu'on appelle totémisme; il est cependant plutôt négatif, puisqu'il consiste à s'abstenir de faire du mal à l'animal-totem, que positif et manifesté par des actes de culte »². C'est aussi l'attitude que j'avais adoptée en disant que le totémisme est une forme de zoolâtrie³, affirmation que malgré les auteurs cités je ne vois pas de raisons suffisantes pour modifier.

Que faut-il en effet entendre par culte? Dans l'état actuel de la science comparée des religions, on doit aussi admettre la définition la plus large possible; car le contenu des termes

1) Cf. *Tabou et Totémisme à Madagascar*, p. 26-27; *Rites de Passage*, p. 10-11.

2) Dans *Encyclopædia of Religions and Ethics*, t. I, p. 489.

3) *Totémisme et méthode comparative, Rel. Mœurs et Lég.*, t. II, p. 68.

hiérolologiques connexes (religion, divinité, sainteté, puissance magico-religieuse, etc.) est allé s'élargissant sans cesse, au fur et à mesure que des enquêtes plus approfondies ont livré à la connaissance scientifique des séries plus considérables de faits qui ne rentraient pas dans les cadres conventionnels anciens. Un culte n'implique plus pour nous spécialement des actes d'adoration, de subordination, de prière, de propitiation; mais c'est à proprement parler tout ensemble d'actes systématisés propres à maintenir le contact entre le monde sacré et le monde profane. Par les actes négatifs ou interdictions est empêchée une rupture absolue entre ces deux domaines; et par les cérémonies systématiques le lien est renforcé périodiquement. Que ces deux séries d'actes existent dans le totémisme, mais en quantités et en qualités variables, cela ne saurait faire de doute; et par suite on doit admettre que le totémisme comporte un culte.

J'ajoute que ce culte se rapporte bien au totem comme tel, mais non pas seulement à son emblème, lequel ne participe du sacré que parce qu'il représente un objet sacré antérieurement à lui et en dehors de lui; le culte adressé à l'emblème concerne l'être représenté, c'est-à-dire le totem, tout comme les génuflexions devant un crucifix concernent le Christ, et non pas son image en bois ou en ivoire. Ceci est élémentaire.

XII

LA THÉORIE RÉINCARNATIONNISTE DE RIVERS; LA NOTION TOTÉMIQUE D'IDENTITÉ CONSUBSTANTIELLE; LA POLYGENÈSE ET LA MODERNITÉ RELATIVE DU TOTÉMISME.

La théorie générale qui dérive le totémisme de la croyance à la réincarnation dans des corps animaux ou végétaux a été présentée à nouveau ces temps derniers sous une forme modifiée par **M. W. H. R. Rivers**, dont on a signalé ci-dessus la défi-

nition¹. Ce savant, il est vrai, ne prétend pas formuler une théorie qui serait valable pour le totémisme considéré en bloc et comme une institution bien définie; il a seulement tâché de donner des faits polynésiens et mélanésiens une interprétation qui rende compte de leur complexité. Mais par là même, il a dû prendre aussi position vis-à-vis des thèses générales; et comme il dit nettement, au début de son grand ouvrage², qu'il livre au public moins un traité descriptif qu'un exemple de méthode nouvelle d'investigation et d'interprétation ethnographiques, il convient d'exposer ici la série des raisonnements qui lui permet de dériver le totémisme de la réincarnation des morts sans intervention de la notion d'âme et d'élaborer en même temps une application nouvelle de la théorie ethnique à la formation et à la diffusion du totémisme.

On a vu que Rivers distingue trois formes de civilisation sociale en Mélanésie, qu'il attribue à trois couches différentes de population : le Peuple à Organisation dualiste, le Peuple du Kava et le Peuple du Bétel. Le totémisme ne se rencontrerait sous l'une ou l'autre de ses formes que dans les régions où se distingue la civilisation du Kava, mais non dans celle du Bétel³.

La première hypothèse de Rivers est par suite que le totémisme a été introduit en Mélanésie par le peuple du Kava; mais comme ce peuple a pu posséder dans son pays d'origine des totems qui n'existaient pas dans sa nouvelle patrie, il a dû y avoir des modifications de nom totémique, des remplacements, et même des suppressions. Or, un fait remarquable du totémisme mélanésien c'est la multiplicité des totems pour un même groupe; l'un de ces totems est principal et les autres sont « associés⁴ »; en outre, il y a un classement géographi-

1) Cf. p. 323-324.

2) W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, Cambridge, University Press, 2 vol. gr. in-8, 1914; cf. t. I, p. vi-vii.

3) *Ibidem*, t. II, p. 372.

4) *Ibidem*, t. II, p. 338-339.

que des espèces adoptées comme totems : dans certaines îles, ce sont des animaux aquatiques, dans d'autres des oiseaux, ailleurs ce sont des plantes¹. La deuxième hypothèse de Rivers est que cette multiplicité des totems pour un même clan et cette catégorisation à la fois zoologique et géographique des espèces adoptées comme totems, s'expliquent par des vagues d'immigration successives du Peuple du Kava².

Des trois variétés énumérées, la plus récente serait celle des totems végétaux et la plus ancienne celle des totems aquatiques (en comprenant dans cette série les lézards, etc.). Si l'on examine au point de vue totémique les rites funéraires des régions à totémisme caractérisé (îles Shortland) on constate que, après incinération, les ossements sont jetés à l'eau dans des endroits déterminés où foisonne l'animal-totem, lequel, dit-on, dévore aussitôt les restes de son contribule. D'autre part, la crémation semble être en relation avec le totémisme ornithologique³. Ainsi le totem serait, et c'est la troisième hypothèse de Rivers, l'incarnation, ou du moins le véhicule transitoire du mort, chaque mort prenant pour demeure un animal (il y a même des cas de réincarnation végétale) de l'espèce qui est son totem.

C'est cette conception qui donnerait le sens de la notion d'identité consubstantielle entre l'homme et son totem que Rivers considère comme fondamentale⁴. Il suffirait de combiner les éléments fournis par cette analyse pour édifier la théorie suivante du totémisme mélanésien :

Lors de ses émigrations successives, le Peuple du Kava ne possédait pas encore le totémisme comme institution organisée et définie ; mais il possédait un certain nombre de croyances et de pratiques rituelles, à savoir : 1° la croyance à la conception *sine concubitu*, provoquée par des animaux, des plantes ou

1) *Loc. cit.*, t. II, p. 339-341.

2) *Ibidem*, t. II, p. 342, 345-346, 357.

3) *Ibidem*, t. II, p. 343-344.

4) Cf. ci-dessus, p. 324-325.

tous autres phénomènes¹, analogue à celle des Australiens Centraux et Septentrionaux sur laquelle Frazer a construit sa théorie conceptionnelle, à laquelle les faits recueillis par Rivers en Mélanésie ont servi de preuve d'appoint²; Rivers, cependant, ne veut tirer de ces faits spéciaux aux îles Banks que cette conclusion que l'idée d'incarnation d'un animal sous forme humaine pendant la grossesse est la contrepartie directe de l'idée de réincarnation de l'homme après sa mort sous forme animale³; 2° cette deuxième croyance, géographiquement plus répandue que la première, devait faire partie du corpus eschatologique et rituel normal dans l'habitat d'origine du Peuple du Kava; 3° il utilisait aussi des noms animaux et végétaux, des masques animaux, et il connaissait tout un ensemble de restrictions rituelles, notamment alimentaires, dont les traces sont manifestes et parfois même caractéristiques dans l'organisation des sociétés secrètes (*Tamate* et autres)⁴.

C'est l'ensemble de ces croyances et des actes qui leur correspondent qui aurait donné naissance au totémisme tel qu'on le constate de nos jours en Mélanésie, conformément à un mécanisme dont voici selon Rivers les moments principaux :

« Le recueil des faits qui dérivent l'incarnation d'un ancêtre après sa mort dans l'animal ou la plante *que je suppose être devenu plus tard le totem de ses descendants*⁵ n'est pas aussi considérable que je l'aurais désiré; mais il suffit à suggérer que la croyance et ses rites connexes faisaient partie de la religion des introducteurs du totémisme en Mélanésie. Si cette croyance du peuple du Kava en l'incarnation des ancêtres sous forme animale a été le point de départ du totémisme mélanésien, les principales difficultés qui sont liées au fait qu'il a été importé

1) *Loc. cit.*, t. I, p. 150-154.

2) J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. II, p. 93-101; t. IV, p. 59-60.

3) Rivers, *Melanesian Society*, t. II, p. 369.

4) *Ibidem*, t. II, p. 364-367; 371.

5) Je souligne cette phrase, la seule où Rivers exprime sa nouvelle théorie, conceptionnelle, qu'à la suite de Frazer il avait adoptée dans son article *Totemism in Polynesia and Melanesia*, J. A. I., 1909, p. 178.

reçoivent leur solution. Si les immigrants ne croyaient pas eux-mêmes à leur identité avec des animaux ou des plantes, mais plutôt à leur incarnation sous forme animale ou végétale après leur mort, on comprend aisément comment ils ont été capables d'élaborer une croyance en leur identité avec les animaux et les plantes de la Mélanésie. Ces gens qui croient à leur incarnation en des animaux ou en des plantes après leur mort ne peuvent pas transmettre cette croyance sous une forme inaltérée lorsqu'ils sont placés dans un nouveau milieu. Si la croyance dont il s'agit persiste dans le nouvel habitat, il est inévitable que le véhicule de l'incarnation ne puisse être qu'un animal ou une plante appartenant à ce nouveau milieu. Ce schéma explique non seulement l'introduction du totémisme par des gens qui venaient d'ailleurs ; mais il explique aussi les caractères principaux du totémisme mélanésien. Nous savons qu'actuellement encore un chef mélanésien ordonne à son peuple de ne pas manger une certaine plante parce qu'il a l'intention de s'y incarner aussitôt après sa mort. Nous n'avons qu'à supposer une conduite analogue de la part des anciens immigrants pour expliquer les observances en rapport avec le totémisme mélanésien. Si les immigrants ont dit à leurs enfants qu'ils entreraient dans certains animaux ou certaines plantes après leur mort, et que par suite de leur identification avec ces animaux ou ces plantes il conviendrait que leurs descendants s'abstinssent de tuer, de blesser, de manger ces animaux ou ces plantes ; et si ces interdictions ainsi imposées ont été transmises aux générations subséquentes, nous devons nécessairement rencontrer aujourd'hui des groupements qui descendent d'ancêtres identifiés avec des animaux ou des plantes qu'ils se refusent à blesser, tuer, manger, etc. Si, en outre, les descendants n'ont pas été autorisés à se marier à l'intérieur de leur groupe, nous devons rencontrer des unités sociales qui possèdent tous les caractères typiques du totémisme mélanésien actuel » ¹.

1) Rivers, *Melanesian Society*, t. II, p. 362-363 ; 371.

On voit que, sous forme d'une accumulation de suppositions, Rivers établit une théorie générale du totémisme qui correspond, dans ses grandes lignes, à celle qu'avaient suggéré à Wilken les faits indonésiens des colonies néerlandaises et à Hose et Mac Dougall les faits qu'ils avaient recueillis chez certaines tribus de Bornéo¹. Dans sa théorie du peuplement de la Mélanésie par le peuple du Kava, Rivers spécifie à maintes reprises² que ces immigrants kaviens ne sont pas arrivés en masse, ni même par groupes compacts, mais souvent individuellement, et parfois à raison de quelques hommes ensemble qui ont pris des femmes parmi les autochtones ou Peuple à Organisation dualiste. Mais en admettant cette hypothèse, qui serait selon Rivers, la seule capable de rendre compte de plusieurs faits mélanésiens, par exemple de la dispersion géographique de certains éléments de civilisation, on est obligé de situer au stade de début du totémisme en Mélanésie plusieurs moments individuels, localisés, non synchroniques et indépendants les uns des autres.

La principale objection qu'on doit faire à Rivers est donc que sa théorie reporte dans le passé, et même dans un passé qu'on peut appeler préhistorique parce que nul document ne pourra jamais nous permettre de reconstituer de tels faits psychiques et sociaux, un mécanisme hypothétique de formation du totémisme collectif à partir des cas individuels qui n'a pu être accepté comme valable dans des conditions d'observation contemporaines. Hill Tout en Colombie Britannique, Hose et Mac Dougall à Bornéo, divers observateurs dans l'Afrique Bantoue ont relevé des cas où la croyance à la réincarnation dans un animal s'est exprimée à la mort d'un chef ou d'un homme puissant par des interdictions dont l'ensemble rappelait celles qui caractérisent le totémisme ; ce serait précisément un mécanisme du même ordre que Rivers situerait aux débuts du totémisme mélanésien, mais sans le contrôle de l'expérience ethnogra-

1) Cf. ci-dessus, p. 359-362.

2) Rivers, *loc. cit.*, t. II, chap. XXVI et p. 353, 356, 370, etc.

phique qui a permis de constater que, si en théorie ce mécanisme peut provoquer du totémisme, en fait pourtant il ne le provoque pas. Bref, si la théorie individualiste (ici basée sur la croyance à la réincarnation spécifique au lieu de l'être sur le *guardian-spirit*, auquel correspond le *tamaniu* mélanésien) est inadmissible pour des populations à totémisme bien caractérisé, elle l'est plus encore pour des populations aussi éparpillées dans leurs îles et à éléments de civilisation aussi différenciés sur de petites distances que le sont celles de la Mélanésie.

D'autre part, si on accepte la théorie de Rivers qui dérive le totémisme de la réincarnation, on doit regarder comme secondaire ou dérivée la théorie conceptionnelle de Frazer, qui trouvait précisément dans certains faits mélanésiens un support remarquable. Rivers, qui s'était d'abord contenté de cette interprétation, se voit maintenant obligé de chercher des faits explicatifs plus primitifs encore. La croyance à la conception sans acte sexuel, ou du moins à un lien de consubstantialité et d'identité entre un nouveau-né et l'animal ou la plante qui s'est trouvé dans le giron de la mère n'a été rencontrée par Rivers que dans les îles Mota et Motlav de l'archipel des Banks¹; mais quelques faits sporadiques permettent de supposer qu'une croyance semblable était jadis répandue ailleurs encore en Mélanésie. Deux hypothèses sont possibles : ou bien cette croyance, dit Rivers, appartenait au corps de doctrines du Peuple à Organisation dualiste, et par suite existait en Mélanésie avant l'arrivée de gens du Peuple du Kava, donc avant la formation du totémisme en Mélanésie ; ou bien cette croyance est une dérivation du totémisme, et dans ce cas aussi elle ne peut servir à en expliquer l'origine. Seule, conclut-il, l'exploration ultérieure, notamment de l'île Pentecôte, permettra de voir clair dans cette alternative².

1) Rivers, *loc. cit.*, t. I, p. 150-154.

2) *Ibidem*, t. II, p. 368-370.

En laissant de côté les arguments, ou plutôt les hypothèses, d'ordre ethnique et migrateur de Rivers, l'élément le plus intéressant de sa tentative, pour la théorie générale du totémisme, est son interprétation de l'incarnation (lors de la conception) et de la réincarnation (après la mort) totémiques sans intervention de la notion d'âme, ou même de *mana*, et sur la seule base de l'identification consubstantielle des individus du clan humain et de ceux de l'espèce végétale ou animale. Cependant cette notion, fondamentale dans le totémisme, n'aurait surgi en Mélanésie que lors de l'arrivée de membres du Peuple du Kava. Ce qui revient à dire que Rivers admet la polygenèse du totémisme, puisque dans cette hypothèse, le totémisme mélanésien est né d'une interaction entièrement indépendante de celles qui ont pu se produire ailleurs, par exemple en Australie ou en Afrique. Un fait serait certain, et Rivers y insiste à plusieurs reprises¹, c'est que la notion d'identité totémique n'est pas en Mélanésie un phénomène primaire, mais seulement un phénomène secondaire.

Cette attitude reçoit toute sa portée théorique dès lors qu'on la compare à celle que son étude comparative des conditions de développement et des variations du totémisme dans l'Amérique septentrionale du nord du Mexique a conduit **M. John R. Swanton** à adopter : « Il me semble donc que le complexe totémique a pris naissance dans différentes régions indépendamment, et s'est répandu à partir de ces centres d'origine; il est probablement né dans des tribus possédant une organisation relativement lâche, et en tous cas ne remonte pas à une antiquité incommensurable. Il me semble aussi que les systèmes totémiques associés à la descendance féminine et que ceux associés à la descendance masculine sont probablement des développements parallèles... Il me semble enfin très probable que le développement du totémisme est en quelque manière en relation avec la quantité et la nature des moyens

1) Rivers, *loc. cit.*, p. 360-361, 370-371.

d'alimentation ; mais ce dernier point exige des enquêtes ultérieures¹. »

Swanton se rencontre donc avec Rivers, d'abord pour admettre la polygenèse du totémisme, puis pour lui dénier un caractère d'antiquité primaire. Il y ajoute un élément économique, que Rivers n'a pas eu l'occasion d'examiner pour la Mélanésie.

XIII

LA THÉORIE UTILITAIRE GÉNÉRALE DE REUTERSKIOELD ; LA THÉORIE ÉCONOMIQUE COMPLEXE DE HADDON ET DE GRAEBNER ; LA THÉORIE COMMERCIALE DE SCHMIDT ET L'EXPOSÉ DE SOMLÓ ; LA THÉORIE DE LA MAGIE ÉCONOMIQUE DE BALDWIN SPENCER ET DE FRAZER.

L'évaluation scientifique de cet élément économique, dont l'emploi dans la théorie du totémisme a déjà été signalé est en fonction de l'interprétation que donnent des cérémonies dites de l'*intichiuma*, des mythes et légendes, et des listes tribales de totems les divers théoriciens. En règle générale, ils ont combiné l'argument cérémoniel et l'argument littéraire ; au lieu que l'argument des listes de totems n'a guère encore été utilisé autant qu'il serait possible². En outre, la théorie économique, tant sous sa forme de l'utilité générale, que sous sa forme restreinte, de l'usage alimentaire, est en relation directe avec la théorie localiste ou territoriale du totémisme, dont il a également été fait mention ci-dessus³.

1) Swanton, *The social and emotional element in totemism*, *Anthropos*, 1914, p. 298-299.

2) On trouvera des listes dans Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 767-773 ; Somló, *loc. cit.*, p. 58-59, Strehlow, *Aranda und Loritja-Stämme*, publicat. du Musée Ethnogr. de Francfort, t. I, livr. 3, 1910, p. xiii-xvii ; Spencer, *Tribes of Northern Territory*, 1914, p. 182-183.

3) Cf. p. 00 (p. 74 du ms.).

La théorie économique qui présente le maximum de généralité est celle de **M. Edward Reuterskiöld**, suivant laquelle chaque groupe s'est regardé comme intimement associé à celle d'entre les espèces animales qui vivait en abondance dans son voisinage immédiat et qui lui était le plus utile, à la fois comme aliment et comme matière première industrielle, bref comme usage direct ou indirect, de toutes manières. Ainsi s'expliqueraient aisément les diverses interdictions, car leur but aurait été d'empêcher la disparition et même la diminution de l'espèce utile. « Ce lien d'utilité entre le clan et le totem a acquis très tôt une signification réelle; ce n'est pas pour des raisons extérieures, mais pour des raisons profondes, à savoir le besoin de civilisation (*Kulturbeduerfnis*), de l'homme primitif qu'il s'est établi. Sans doute, on ne peut décider à coup sur si ce lien a été religieux dès les débuts; mais on peut être assuré qu'il l'a été extrêmement tôt. Quant au sens de l'évolution de ce caractère religieux, on peut le discerner en étudiant les danses totémiques, les rites d'initiation et les cérémonies de l'*intichiuma* qui ont tous pour but de maintenir le lien étroit qui existe entre les membres du clan et ceux de l'espèce¹ ».

Par cette théorie utilitaire se trouverait annulée, selon Reuterskiöld, la théorie de Haddon. Mais le savant suédois semble, tout comme d'autres critiques tels que Lang et Frazer, n'avoir considéré dans la théorie de Haddon qu'un seul élément. C'est pourquoi il convient de rappeler ici que cette théorie est bien plus complexe.

M. A. C. Haddon supposait qu'à une époque très reculée, proche des origines du totémisme, chaque groupement vivait dans une localité déterminée et se nourrissait de préférence de l'espèce animale ou végétale qui se trouvait le plus abondamment dans cette localité; puis, qu'après usage ou mise en

1) Reuterskiöld, *Die Entstehung der Speisesakramente*, p. 88-89 et ci-dessus, p. 288.



réserve des quantités nécessaires aux besoins du groupe, le surplus était échangé contre un surplus analogue des groupes voisins; de sorte qu'à la spécialisation alimentaire correspondait une spécialisation de production et de commerce, lesquels eurent pour effet de faire identifier chaque groupe par ses voisins ou par les étrangers de toute sorte à l'espèce animale ou végétale qui constituait son aliment et son objet de commerce particulier.

Ainsi, certains habitants des côtes qui se nourrissaient de crabes, qui pêchaient surtout des crabes et qui échangeaient vers l'intérieur des terres leurs crabes contre d'autres produits auraient été surnommés Crabes, puis identifiés à l'animal; de même pour les autres groupes; de sorte que peu à peu tous les objets pêchés, chassés, cueillis, cultivés auraient, avec l'accroissement de la population et la subdivision des groupements, acquis la valeur de totems. « Dès les débuts aurait existé un lien entre un groupe d'êtres humains et un groupe d'animaux ou de plantes, lien basé non pas sur le concept psychologique même le plus élémentaire, mais sur le plus fondamental de tous les besoins, la faim¹ ».

On voit que dans cette théorie sont combinés quatre moments : 1° le moment de la localité, ou de la répartition du territoire entre des groupes constitués; 2° le moment de la production de nourriture et de l'alimentation spécialisées; 3° le moment du commerce par échange, qui est en effet la forme de commerce la plus primitive; 4° le moment de la dénomination, sous forme de surnom donné de l'extérieur.

C'est ce dernier moment qui a surtout intéressé Andrew Lang² : il constate que la théorie du surnom venu du dehors proposée par Haddon est parfaitement acceptable, puisque c'est aussi la sienne; il ajoute que les surnoms du type « Les-Man-

1) A. C. Haddon, *'Address to the Anthropological Section of the British Association for the Advancement of Science, Session de Belfast, 1902; cf. p. 8-10 du tir. à part.*

2) A. Lang, *Social Origins*, p. 156-159.

geurs-de ... » sont en effet fréquents ; mais il ne voit pas la nécessité, pour que des surnoms soient donnés à des groupes, que ces groupes possèdent un certain territoire, et soient adonnés à une spécialité économique.

L'argument du surnom est simplement rejeté (avec toute la théorie de Lang) et l'argument alimentaire réfuté par Baldwin Spencer ¹, par Reuterskiöld ² et par Frazer ³ à l'aide d'objections qui peuvent se combiner ainsi : la région effectivement occupée par chaque groupe totémique actuel en Australie (car il ne s'agit que du totémisme australien, ou du moins océanien, mais non du totémisme nord-américain ou africain qui sont plus éloignés des origines) est très petite, et les animaux ou les plantes qui se trouvent sur chaque territoire ne diffèrent pas de ceux qui se trouvent sur les autres, tant éloignés que voisins ; on ne peut donc appliquer à ce continent un argument comme celui de Haddon, et qui ne vaudrait même que difficilement pour des pêcheurs ; car les espèces aquatiques ne sont pas non plus limitées territorialement. D'autre part, on n'a pas de cas de groupe vivant uniquement, ou presque exclusivement, d'un produit ; mais on constate au contraire que tous mangent indifféremment de tout, et utilisent même comme aliments des graines quelconques et des bêtes qui répugnent aux Européens, exception faite cependant de l'espèce totémique qui, en règle générale, ne se mange pas, même si elle est abondante.

Il faut pourtant admettre que l'idée émise en 1902 par Haddon peut servir à grouper un nombre assez considérable de faits, puisqu'elle est venue aussi à Graebner en 1908 et à Schmidt en 1909, donc après la publication du deuxième volume de Spencer et Gillen (*Northern Tribes*, 1904.)

1) B. Spencer et Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres, 1904, p. 767-768.

2) Reuterskiöld, *loc. cit.*, p. 88-89, note 49.

3) Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 51.

M. Fritz Graebner dit ' qu'à la localisation des différents groupes totémiques sur le vaste territoire de l'Australie Centrale correspondent des différences appréciables du climat, du sol, de la faune et de la flore, de sorte que les productions d'utilité culturelle diffèrent elles aussi de groupe à groupe. Telle aurait été la condition première pour la formation d'un commerce par échange entre les groupes du superflu de la production économique de chacun. L'idée d'augmenter ce surplus de production au moyen d'actes magiques auxquels participe le groupe entier s'est peu à peu exprimée par l'organisation des cérémonies de l'*intichiuma*, où le chef du groupe totémique a pour rôle de rendre licite l'usage de l'objet qui avait été mis en interdit afin d'en assurer la naissance ou la production en masse.

Comme on voit, cette théorie de Graebner n'est pas tant destinée à expliquer la formation du totémisme comme tel qu'à signaler son effet économique dans des conditions données. **Le Père Wilhelm Schmidt** est allé plus loin ¹. Il a élaboré une théorie complète du totémisme commercial (*Handelstotemismus*); mais il ne la donne comme valable que pour les tribus australiennes situées au nord des Arunta, des Urabunna et des Dieri, c'est-à-dire pour les Warramunga, les Kaitish, les Binbinga, etc., puisqu'il considère l'organisation des tribus proprement centrales comme décadente ². « Je crois, dit-il ³, pouvoir démontrer que le totémisme, qui paraît si mystérieux et qui l'est en effet de nos jours, peut être ramené à une cause relativement sage et simple. »

Les éléments du totémisme dans la nation Warramunga

1) Fr. Graebner, *Die sozialen Systeme in der Suedsee*, Zeitschrift fuer Sozialwissenschaft, 1908, p. 6-8.

2) W. Schmidt, *Die soziologische und religioes-ethische Gruppierung der australischen Staemme*, Zeitschrift fuer Ethnologie, 1909, p. 328-377; cf. p. 345-353.

3) W. Schmidt, *Die Stellung der Aranda unter den australischen Staemmen*, Zeitschrift fuer Ethnologie, 1908, p. 866-901.

4) Schmidt, *Gruppierung*, etc., p. 346.

qu'on doit considérer comme fondamentaux seraient : 1° l'interdiction de manger le totem ; 2° la tenue périodique de cérémonies de multiplication de l'espèce totémique¹ ; 3° l'utilisation par les membres d'autres groupes totémiques de l'animal ou de la plante multipliés cérémoniellement. L'importance de ces éléments serait facile à évaluer si Spencer et Gillen avaient, comme a fait Howitt pour les tribus du Sud et du Sud-Est, donné des détails circonstanciés sur le commerce tant à l'intérieur de chaque tribu (donc entre les groupes totémiques) qu'entre les tribus formant ensemble ce qu'on est convenu d'appeler une nation. Faute de renseignements sur ce point, Schmidt utilise les documents sur le totémisme dans les îles du détroit de Torrès et signale qu'à Mabuiag la répartition en clan du dugong et en clan de la tortue est faite sur la base à la fois localiste et économique².

Quant aux tabous alimentaires, ils auraient eu pour but premier d'empêcher la dilapidation des matières alimentaires, et leur institution aurait été renforcée par le fait que le groupe se dénommait de lui-même, ou était surnommé par autrui, d'après l'animal ou la plante qui se trouvait en plus grande abondance dans l'endroit où le groupe vivait, endroit choisi comme habitat précisément parce que telle ou telle plante ou bête y vivait en abondance³. Ce qui revient à dire que Schmidt, et il l'affirme expressément, considère la localisation territoriale du groupe totémique comme un phénomène primaire⁴ alors que Frazer, Spencer et Gillen, etc., regardent comme dégénéré le totémisme localisé⁵. Les tabous totémiques ont dû être d'abord institués pour la période de crois-

1) Je continue à donner, comme Schmidt, Frazer, Durkheim, Loisy, Baldwin Spencer, etc., le nom d'*intichiuma* à ces cérémonies bien que le vrai terme soit, selon Strehlow, celui de *mbatjalkatjuma*.

2) Schmidt, *Gruppierung*, p. 348-349.

3) *Ibidem*, p. 350.

4) Voir en dernier lieu Baldwin Spencer, *The native Tribes of the Northern Territory of Australia*, Londres, Macmillan, 1914, p. 48.

sance et de maturation des plantes et pour la période de reproduction, de ponte, de couvée et d'allaitement des animaux¹ ; puis ils auraient été étendus à toutes les périodes de l'année.

« C'est pourquoi, dit Schmidt, je pense que ces phénomènes, qui dérivent très naturellement de l'agriculture et des relations commerciales, forment essentiellement la base sur laquelle se développent, lorsque l'évolution atteint la sphère du mythe, toutes les particularités qui se rencontrent dans les cérémonies de multiplication, et dans la forme de totémisme qui s'y rattache, des populations septentrionales de l'Australie ». Car, ajoute-t-il, il y a un fait sur lequel on ne saurait trop attirer l'attention : l'interdiction totémique fondamentale se rapporte non pas à l'acte de tuer, mais à l'acte de manger le totem ; c'est toujours autour de cet acte-ci que tournent, soit les défenses, soit les rites positifs ; et c'est sur ce point d'ordre alimentaire qu'il faut faire des recherches approfondies ; il faudrait aussi obtenir une description détaillée du mode de commerce chez les Australiens, bien qu'un fait soit certain : c'est que la seule forme possible dans de telles civilisations soit celle du commerce par échange².

Sur ce point on possède maintenant une monographie comparative où sont rassemblés les documents utilisables, lesquels sont en effet bien fragmentaires. Bien qu'il n'ait pas établi une théorie du totémisme. **M. F. Somló**³ signale cependant le rapport étroit des divers systèmes totémiques australiens avec la base économique de la vie sociale. L'organisation totémique a pour effet de régulariser le mouvement des biens de toute sorte, tant à l'intérieur de chaque tribu qu'entre les diverses tribus, et ceci sur d'immenses étendues. puisque l'organisation totémique interfère partout avec l'organisation tribale. D'autre

1) Schmidt, *Gruppierung*, p. 349-350.

2) Schmidt, *loc. cit.*, p. 350-351.

3) F. Somló, *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft*, Mémoires de l'Institut de Sociologie Solvay, fasc. 8, Bruxelles, 1909 ; cf. pour les Australiens, p. 15-67.

part, il existe un ensemble extrêmement compliqué de règles se rapportant aux aliments obtenus à la chasse, à la pêche, par échange de cadeaux, et (fait signalé récemment par Baldwin Spencer pour les tribus de l'extrême nord ¹⁾) comme salaire payé par les Blancs. Dans l'état actuel des documents, note Somló, il est impossible de discerner si la réglementation alimentaire dont il vient d'être parlé est ou non en relation avec la réglementation alimentaire totémique; il se pourrait que des recherches plus étendues fassent découvrir sur ce point important un rapport direct actuellement encore inconnu².

Le mécanisme des échanges alimentaires en Australie s'exprimerait en définitive sous les formes suivantes :

1° L'introduction et le partage entre les tribus de produits manufacturés originaires de tribus étrangères ;

2° La circulation des biens entre l'homme et la femme sur la base de la division sexuelle du travail, et davantage de la femme vers l'homme, qu'inversement ;

3° La générosité presque illimitée en faveur des membres du clan, mais avec obligation de réciprocité, de sorte que donner et recevoir sont des actes qui font partie de la vie quotidienne. Celui qui abat un animal ou reçoit quoi que ce soit le partage au point que normalement il lui en reste moins qu'aux autres.

4° L'entretien des vieillards, et surtout de certains d'entre eux, hauts situés dans la hiérarchie totémique, par l'apport d'aliments par les jeunes gens ;

5° Le don, lors des cérémonies d'initiation, de certains objets aux jeunes gens entraînant des cadeaux en retour de la part de ceux-ci ;

6° L'apport d'aliments par des jeunes gens à des vieillards pour obtenir la dispense de certaines interdictions ;

1) Spencer, *Northern Territory*, p. 36 et 40.

2) Somló, *loc. cit.*, p. 63 ; il faut signaler que dans son dernier volume, cité ci-dessus, B. Spencer ne donne pas de renseignements détaillés sur la vie proprement économique des indigènes de l'Australie septentrionale.

7° l'échange cérémoniel d'aliments au cours de certaines opérations de guérison magique;

8° La répartition obligatoire très compliquée des produits de chasse et de pêche entre certaines catégories d'apparentés;

9° Le don aux personnages importants (chefs, etc.) de cadeaux et la répartition par ceux-ci de ces cadeaux parmi leurs subordonnés;

10° La transmission de l'objet totémique de la part des membres du clan aux membres d'autres clans totémiques comme acte de la vie quotidienne;

11° La distribution de l'objet totémique au cours de cérémonies spéciales;

12° La permission de manger le totem accordée par les membres du clan totémique aux membres d'autres clans totémiques;

13° La protection du totem objet d'alimentation contre les déprédations, etc., de membres d'autres clans totémiques;

14° L'obligation pour les membres du clan totémique d'accomplir des cérémonies de multiplication du totem;

15° L'apport de cadeaux destinés à augmenter l'éclat et la tenue des réunions cérémonielles¹.

Si l'on ajoute que des échanges de biens ont encore lieu lors du mariage et lors des funérailles, on constate que la vie économique des Australiens n'est pas moins complexe que leur vie religieuse. Ces deux formes de la vie sociale sont, en tout cas, tellement enchevêtrées chez ces peuples primitifs qu'on ne saurait rejeter encore, sans examen plus approfondi, les théories économiques de Haddon et de Schmidt.

Moins larges, tout en appartenant à la même catégorie, sont les théories économiques du totémisme qui ont été uniquement fondées sur l'analyse des cérémonies de l'*intichiuma*. Le premier à prendre position sur ce point a été **M. Baldwin Spencer**² à la suite de ses découvertes chez les Australiens centraux

1) Somló. *loc. cit.*, p. 67.

2) B. Spencer et F. J. Gillen, *Some Remarks on Totemism as applied to*

proprement dits (Arunta, Urabunna, etc.). **M. J. G. Frazer** était arrivé indépendamment aux mêmes conclusions¹; mais, alors que Spencer semble avoir conservé sa théorie générale jusqu'à maintenant², Frazer a abandonné celle³ qui est la deuxième des trois qu'il a formulées;

« La découverte des cérémonies magiques destinées à multiplier le totem ne fournit-elle pas la clef du totémisme; et celui-ci ne serait-il pas simplement un système de magie ayant pour but de fournir à la communauté toutes les nécessités de la vie, et surtout la plus nécessaire de toutes, la nourriture?... Or, après réflexion, voici les raisons qui m'ont conduit à rejeter cette hypothèse comme non satisfaisante. Elles sont, brièvement exposées, au nombre de deux. Le motif que cette théorie assigne pour origine à l'institution totémique est trop rationnel et l'organisation qu'il implique est trop complexe pour pouvoir être primitifs. Il est peu probable qu'une communauté de sauvages répartisse les règnes de la nature en provinces, assigne chaque province à une bande particulière de magiciens, et ordonne à toutes ces bandes de faire œuvre magique et de tisser des incantations en vue du bien commun. Certes, des communautés de ce type existent maintenant chez les Australiens; et en ce sens, la théorie ne repose pas sur une construction branlante de suppositions, mais sur la base solide des faits. Mais ces communautés coopératives de magiciens totémiques sont plutôt des développements du totémisme qu'elles n'en sont le germe. On peut aller plus loin, et découvrir les éléments dont elles ont été l'évolution. Il faut chercher une idée plus grossière, une superstition plus primitive et une forme de société plus simple, qui toutes ensemble peuvent s'être ensuite

Australian Tribes, Journal of the Anthropological Institute, t. XXVIII, p. 275-280.

1) J. G. Frazer, *Observations on Central Australian Totemism*, Journal of the Anthropological Institute, t. XXVIII, p. 281-287.

2) Spencer, *Northern Territory*, p. 19-20, 179 et suiv.

3) Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 55-57.

transformées jusqu'à devenir le système comparativement élaboré du totémisme australien. ».

Cette idée, on sait que Frazer pense l'avoir trouvée dans la croyance à la conception par réincarnation des âmes ou de la force vitale des ancêtres. Mais il ne me semble encore pas que le deuxième point de son programme soit rempli, à savoir : donner l'explication du mécanisme suivant lequel cette idée, dite la plus primitive, et qui peut exister en dehors de toute organisation sociale, totémique ou non, a pu déterminer ensuite la constitution des « bandes de magiciens », l'institution des cérémonies de l'*intichiuma* et le complexe d'interdictions qui caractérisent le totémisme australien. Il serait au contraire facile, dès qu'on cherche au totémisme une origine unique, de faire la démonstration inverse, et de situer les idées sur la conception parmi les plus récentes ; au lieu que tout ce qui se rapporte à la faim, à la nourriture, à la civilisation alimentaire au sens le plus large est nécessairement primordial.

On pourrait même, pour cette démonstration, utiliser certains faits biologiques et rappeler que les mammifères, les oiseaux, les poissons, les insectes même délimitent le territoire sur lequel ils se procurent leur nourriture¹ et dire que par suite, l'homme primitif a dû obéir normalement à cette tendance naturelle. Mais l'homme a cet avantage de modifier (ou du moins de croire à l'efficacité des moyens de modification qu'il invente) les conditions imposées par la nature. Les tabous alimentaires comme procédés négatifs et les cérémonies magiques de multiplication totémique sont des moyens de modification de ce genre primitifs et fallacieux ; ils peuvent remonter aux origines même de la vie en société. Que les formes complexes de l'*intichiuma* soient modernes, et même très modernes, on l'accordera volontiers à Frazer ; mais ceci n'empêcherait pas d'admettre que des formes moins complexes les ont précé-

1) R. Petrucci, *Les Origines naturelles de la Propriété*, Mém. de l'Institut de Sociologie Solvay, fasc. 3, Bruxelles, 1905.

dées, et qu'aux débuts, il y ait eu toutes sortes de tentatives magiques dont le souvenir s'est perdu. Au surplus, ces cérémonies de l'*intichiuma* rentrent directement dans une catégorie de cérémonies très primitives et dont précisément Frazer a donné l'étude comparée la meilleure qui soit : les rites agraires.

Quoi qu'il en soit, le rejet de la théorie économique fondée sur ces cérémonies est si peu un fait acquis, malgré que l'un de ses premiers inventeurs l'ait abandonnée, que Loisy l'a reprise à son compte dans deux mémoires fort intéressants.

XIV

LA THÉORIE LOCALISTE, ANCESTRALE, ÉCONOMIQUE ET MAGIQUE DE LOISY ; LA VALEUR DOCUMENTAIRE DES LÉGENDES AUSTRALIENNES.

C'est en effet une véritable théorie de l'origine et de la formation du totémisme, sinon en général du moins Australien Central, que M. Alfred Loisy a exposée récemment¹ : « Le mythe et l'observation actuelle, dit-il, nous révèlent un fait important : les lieux sacrés où subsiste le souvenir de l'ancêtre ou des ancêtres du clan sont des lieux où se rencontre le totem végétal, où fréquente l'animal totémique. Est-il bien téméraire d'admettre, au moins comme hypothèse vraisemblable, que la relation totémique, l'idée vague ou le sentiment d'une étroite affinité, qui ne va pas jusqu'à l'identité absolue de nature et d'origine, résume les impressions diverses produites sur un groupe humain par une longue cohabitation de ce groupe en un lieu donné, avec l'espèce animale ou végétale qui dominait en ce lieu, par les rapports effectifs entre ce groupe et cette

1) Alfred Loisy, *La cosmogonie des Arunta*, Revue d'Histoire et de Littérature religieuses, 1914, p. 252-274.

2) *Ibidem*, p. 260-261.

espèce, par les moyens que le groupe employait pour s'approprier l'espèce et l'utiliser ? »

Ainsi posée, la question fait intervenir trois facteurs : le facteur ancestral qui détermine le caractère sacré d'un lieu particulier, l'abondance d'une espèce animale ou végétale en ce même lieu, et l'utilisation de cette espèce par les hommes qui vivent alentour de ce lieu.

L'utilisation dont il s'agit n'est pas générale comme celle dont parle Reuterskiöld, ni partiellement commerciale comme celle qu'admettent Haddon et Schmidt, mais strictement alimentaire. Loisy est à plusieurs reprises très catégorique sur ce point, et pour sa démonstration il se fonde, d'une part sur les cérémonies de l'*intichiuma*, de l'autre sur l'analyse des légendes qui décrivent l'époque mythique dite *Alcheringa*.

Le but de ces cérémonies est certes évident ; et je ne croirais pas utile de citer encore Loisy sur ce point n'était que son exposé très précis et très clair rétablit les relations de fait que l'analyse compliquée de Durkheim avait obscurcies comme à plaisir.

« Les rites [de l'*intichiuma*] concernent surtout la multiplication des totems comestibles et gouvernent en dernière analyse leur emploi alimentaire. Ils pourvoient à l'utilisation du totem, et quelle que soit leur forme, ils n'ont pas plus de portée religieuse que le rite en vertu duquel l'australien Kaitish obtient de la pluie en versant de l'eau sur une pierre qui incarne en quelque façon la vertu de la pluie... Les rites concernant les totems comestibles, tels qu'ils se pratiquent par exemple chez les Arunta, ont deux moments essentiels, celui où l'on assure la multiplication du totem et celui où on en règle la consommation... Dans les rites de la seconde série, les gens du totem président en quelque façon à l'utilisation des résultats qui sont supposés obtenus par les rites de la première. Un interdit pèse sur l'usage du totem dans l'intervalle des deux séries ; l'interdit est levé quand les hommes du clan totémique, et spécialement le chef, ont mangé un peu de l'animal

totémique ; après quoi l'interdit est levé totalement pour les gens des autres clans et partiellement, au moins dans plusieurs tribus, pour les gens mêmes du clan... L'objet de cette communion est d'entretenir chez les hommes du clan, par la manducation de ces prémices, la vertu spéciale, on peut dire spécifique, grâce à laquelle ils resteront capables de procéder l'année suivante à la multiplication de leur totem... la fin dernière de tout cela n'est qu'un intérêt alimentaire '... on n'a pas le moindre indice que les Australiens visent à autre chose qu'à se procurer les ressources alimentaires dont ils ont besoin ' ».

Or, ces cérémonies s'exécutent dans des localités déterminées, d'où surgissent en même temps les germes (*ratapa*, etc.) qui, pénétrant dans les femmes, assurent la continuation humaine du groupe totémique, et qui sont des fragments ou des émanations des Ancêtres mythiques. « Ceux-ci reflètent, selon Loisy, et personnifient la longue série d'ancêtres [humains] oubliés par lesquels ont été progressivement institués et transmis les rites de la tribu. Les lieux où ces ancêtres sont supposés avoir stationné dans leurs migrations pour instituer et célébrer les rites sont les mêmes où se sont anciennement fixés les clans. La légende mythique des premiers ancêtres n'est pas autre chose que la légende sacrée des lieux de culte et celle des clans eux-mêmes. Le mythe veut expliquer l'existence des sanctuaires, les particularités qui les caractérisent, la considération dont jouissent les arbres et les rochers qui s'y trouvent ; il veut rendre compte des rites qui actuellement s'y pratiquent ' ».

Au facteur *localiste* et au facteur *alimentaire* s'ajouterait donc un troisième facteur, que l'on peut appeler *ancestral*, et dont voici les éléments : « le mythe ne fait pas préexister le totem à l'ancêtre humain comme si celui-ci procédait de celui-là ;

1) Loisy, *Sociologie et Religion*, loc. cit., p. 65-67.

2) *Ibidem*, p. 70.

3) Loisy, *Cosmogonie*, p. 263-264.

mais il fait plutôt préexister l'ancêtre à son totem. Le clan et son totem n'ont pas d'ancêtre commun, et le clan ne descend pas du totem. Ce trait n'est point négligeable quand il s'agit d'interpréter la religion totémique. Il y aura une affinité aussi étroite que l'on voudra entre l'Australien et son totem, le clan et l'espèce totémique ne seront pas issus l'un et l'autre d'une souche commune, qui serait à proprement parler l'espèce totémique elle-même, comme si le clan n'avait pas de premier ancêtre humain. Le clan a ses ancêtres humains, qui sont nettement déterminés, qui ont existé, si on l'ose dire, par eux-mêmes; et c'est l'espèce totémique dont l'origine reste vague, plus ou moins dépendante de ces grands ancêtres des clans humains¹ ».

Reste à savoir pourquoi et comment il y a eu fixation dans de mêmes lieux sacrés des ancêtres et des totems. « Les lieux consacrés par le souvenir des ancêtres totémiques, répond Loisy, sont ordinairement des lieux fréquentés par le totem lui-même. D'où l'on peut conclure que tel groupe qui a pris d'abord la dénomination du totem s'était fixé en tel lieu parce qu'il y trouvait des moyens de subsistance et principalement celui dont il s'est approprié le nom. Afin de pourvoir à la continuité de son alimentation, il a cherché les moyens de procurer la multiplication de l'espèce comestible, et il a conçu ces moyens selon les procédés que nous appelons magiques, parce qu'ils ne sont point réellement proportionnés à leur effet... Ces rites furent établis en vue de leur objet propre, le traitement du totem, et ce n'est qu'avec le temps, après avoir été pratiqués par beaucoup de générations successives, que les rites ont pu être considérés comme une institution ancestrale, qui venait des hommes primitifs²... Que les lieux de culte aient pu être considérés comme des lieux du totem, on le comprend sans peine : c'est là qu'on l'évoquait pour les rites que l'on

1) *Loc. cit.*, p. 258.

2) *Ibidem*, p. 263.

célébraient à son intention; les lieux où l'on célébraient les rites de multiplication des kangourous devenaient nécessairement des places à kangourous, d'où ces animaux étaient censés sortir, où ils étaient censés plus ou moins préexister »¹.

Ainsi aurait été établi le lien qui unit le fait économique (abondance de l'espèce totémique en un lieu déterminé), le fait magique (rite de multiplication) et le fait pseudo-historique (origine des clans humains). Mais comment ce lien a-t-il pu s'établir? C'est, pense Loisy, qu'autrefois l'interdit alimentaire n'existait pas : « L'hypothèse de M. Frazer, qui place le libre usage du totem avant l'usage restreint, antérieur historiquement à l'interdit absolu, est beaucoup plus probable que celle de M. Durkheim qui place l'interdit à l'origine avec l'usage restreint. Il paraît clair que l'interdit n'a pas d'autre cause que la préoccupation de ménager une espèce utile, dont on serait privé si l'on en usait sans discernement, non pas précisément parce qu'on l'aurait détruite mais parce que l'espèce offensée disparaîtrait... On peut croire sans témérité que pendant de longues générations les ancêtres des peuples totémistes avaient mangé bêtes et plantes sans avoir encore l'idée des relations totémiques, ni pratiquer les observances qui en découlent'... Le groupe se nourrissait de l'espèce comestible; et puisqu'il en vivait il ne pouvait manquer de s'y croire assimilé. Qu'on ait d'abord mangé le totem, ou 'plus exactement l'espèce comestible qui peu à peu est devenue le totem, les légendes mythiques ne laissent pas le moindre doute à ce sujet... Cette tradition, contradictoire à la coutume actuelle, ne peut avoir pour objet de l'expliquer ni de l'autoriser. Le caractère plus ou moins sacré du totem empêche maintenant de le manger. Mais le totem a existé longtemps avant d'être sacré, et on l'a mangé longtemps avant que s'affermît le sens de la relation toté-

1) *Loc. cit.*, p. 268.

2) *Sociologie*, p. 67-68.

mique dont dépend l'espèce de consécration qui affecte maintenant le totem ' ».

Le passage de cet état prétotémique dénué d'interdit alimentaire au stade totémique caractérisé par l'interdit se serait fait, selon Loisy, sur la base magique. Voici du moins comment il formule en termes généraux sa théorie actuelle : « Vu la mentalité de l'homme inculte, l'homme qui mangeait habituellement du kangourou s'incorporait la nature et les qualités du kangourou, devenait lui-même kangourou, pouvait se croire tel dans une mesure qu'il ne cherchait pas à définir... Encore est-il que ce moyen d'assimilation ne vaut que pour les totems comestibles... Il a pu s'identifier aux autres par un moyen qui explique aussi bien qu'il se soit identifié aux totems comestibles ' ». Ce moyen, c'est la magie imitative et sympathique qui est à la base des cérémonies de multiplication du totem : « Le sentiment de la relation totémique se sera donc fondé sur des rapports réels, continuité de voisinage, d'utilisation alimentaire, de traitement magique, induisant tel groupe humain à admettre entre lui-même et telle espèce ou objet naturel une sorte de participation pour laquelle aucun terme de notre langue n'est exact. On peut parler de parenté, d'affinité, même d'identité spécifique, à condition d'ajouter que ces termes n'ont rien d'absolu, et qu'il s'agit, au fond, de parenté ou d'identité mystique, non physique ou naturelle ' ».

C'est donc par la magie employée dans un but alimentaire, et dans les lieux où vivait en abondance une certaine espèce, où d'autre part résidaient les ancêtres humains, que se serait constitué le totémisme. Il y a eu ainsi un certain nombre d'interactions, dont quelques-unes ont été exposées ci-dessus et dont on doit encore signaler celle qui s'est produite entre le facteur ancestral et le facteur alimentaire : « En répétant les céré-

1) *Cosmogonie*, p. 261.

2) *Ibidem*, p. 261-262.

3) *Ibidem*, p. 263.

monies des divers clans, l'on ne croit pas seulement perpétuer le souvenir des ancêtres et conserver la tradition de la tribu, mais s'assurer les moyens de subsistance indispensables. Il se pourrait fort bien que la considération religieuse du totem chez les Arunta ne tienne pas au totem comme tel, mais qu'elle résulte de son rapport avec l'ancêtre et que l'interdit alimentaire dont le totem est l'objet pour les gens du clan soit comme un reflet du prestige ancestral sur le totem avec lequel l'ancêtre est censé avoir soutenu une relation particulièrement étroite. Du moment que l'on s'était accoutumé à penser que l'ancêtre avait pris au moins occasionnellement la forme de tel animal, qu'il vivait comme lui, qu'il en avait les aptitudes et les goûts, l'animal, l'esprit totémique devenait comme un second ancêtre, et il était naturel de lui faire part dans le respect, dans la crainte religieuse que l'on avait pour le premier. Les restrictions partielles qui sont apportées à l'usage du totem chez les Arunta et l'interdit absolu qui se rencontre chez d'autres tribus auraient ainsi une explication facile¹ ».

Loin donc de dériver l'interdit totémique de la notion de parenté spécifique qui fait de l'acte de tuer le totem un parricide et un fraticide, et de l'acte de le manger un fait d'endocannibalisme, Loisy pense que cet interdit est le transfert au totem du caractère sacré acquis par lui des ancêtres mythiques à la suite de leur cohabitation mystique dans un même lieu. Tel serait l'effet fort important de l'interférence de ces deux éléments psychiques et sociaux d'abord indépendants.

Il est manifeste que cette analyse de Loisy et que sa construction théorique constituent un progrès dans l'étude du totémisme australien. Et comme il n'a pas prétendu que les résultats de sa recherche fussent applicables, non-seulement au totémisme en général, mais même au totémisme des Australiens méridionaux ou septentrionaux, il serait injuste d'emprunter à ceux-ci des faits de nature à ruiner son interprétation.

1) *Loc. cit.*, p. 266-267.

Ce qu'il y a de nouveau dans cette théorie, ce n'est pas l'utilisation des arguments de la localité, de l'abondance ni de l'*intichiuma*, déjà élaborés par plusieurs théoriciens cités ci-dessus, mais l'introduction dans la discussion du facteur que j'ai nommé *ances'ral*, en tant que cause directe des interdits totémiques, et notamment du principal d'entre eux, l'interdit alimentaire. En outre, le schéma interprétatif de Loisy met mieux en lumière le jeu d'interactions qui a pu déterminer la formation de ce que Goldenweiser nomme avec raison « le complexe totémique ».

Il est étonnant, cependant, que Loisy ait choisi pour unique sujet d'étude précisément les tribus centrales que Lang, Schmidt, Hartland, etc., regardent comme décadentes ou aberrantes, et que je regarde au moins comme les plus évoluées. Même en laissant de côté cette remarque, et en conservant le terrain choisi par Loisy, plusieurs objections se présentent, et précisément à certains points essentiels de sa théorie.

L'argument de l'abondance d'une espèce animale ou végétale sur un territoire donné est restreint encore par Loisy, qui le rattache à une localité, à un lieu, d'une superficie nécessairement petite, l'*oknonikilia* des Arunta et de leurs voisins immédiats. Or, c'est en effet un fait d'observation directe que l'espèce totémique est relativement abondante dans ce lieu ; si le totem est un animal, il sert en quelque sorte de lieu de rassemblement quotidien ou du moins périodique aux membres de l'espèce totémique. Mais à l'hypothèse proposée manque la démonstration que ces mœurs animales, ce comportement comme disent les biologistes, soit normal pour cette espèce dans des conditions non-totémiques. Car la supposition inverse, à savoir que cette abondance est la conséquence du totémisme, est bien plus raisonnable. Il va de soi que les animaux se réunissent de préférence, et que les plantes poussent davantage, dans les lieux consacrés qui leur servent de lieu d'asile, puisque c'est là que, grâce aux interdits totémiques et grâce au caractère sacré de la localité même, ils sont le moins sujets à destruction. De même,

les pigeons pullulent sur la place Saint-Marc à Venise et les colombes pullulaient à Chypre, comme effet, mais non comme cause de l'interdit. Seule une étude entreprise par un zoologiste pourrait enseigner aux ethnographes si les conditions naturelles ont déterminé, en dehors de l'action humaine, une abondance localisée de certaines espèces animales ou végétales.

Il est nécessaire d'ajouter que le nombre des totems a pu être très restreint au début, et n'avoir augmenté qu'avec la population et la dichotomisation des groupes. L'aigle-faucon (*eaglehawk*), le corbeau australien, le kangourou, l'émou ont été peut-être les premiers totems; ces animaux se réunissent en effet normalement aux points d'eau et aux sources. Cette coutume est encore plus frappante chez les cervidés, les bovidés, les singes, les perroquets, etc.; et c'est bien pour cette raison que la théorie qui dérive le totémisme de l'abondance localisée des diverses espèces s'est présentée à l'esprit de plusieurs savants.

Le deuxième argument intéressant de Loisy consiste à dériver l'interdit totémique du caractère sacré conféré au lieu de rassemblement de l'espèce par la légende qui y situe des ancêtres humains. Qu'il y ait eu action et réaction entre ces deux formes, humaine et animale, du sacré, on l'admet volontiers; mais il est difficile de les sérier l'une et l'autre chronologiquement. Car le lien avec le totem, la relation totémique, n'est pas un fait propre aux Arunta; il se rencontre aussi chez des peuples qui n'ont nullement un corps de légendes et de doctrines identique à celui des Australiens Centraux. Et si le caractère sacré des lieux consacrés aux ancêtres, aux héros, aux saints, aux dieux, bref à tous les personnages mythiques humains est un phénomène universel; si, d'autre part, les mœurs animales et végétales s'exprimant par des rassemblements et des plaques de végétation sont une constante naturelle, comme ces deux séries de phénomènes se sont rencontrées partout dans le monde, on devrait avoir partout un parallélisme de formation et d'évolution du totémisme. Or il n'en est

rien ; et les Australiens Centraux se singularisent sur ce point parmi les peuples, on peut même dire parmi les Australiens.

Bien mieux, c'est peut-être l'action inverse qui serait la plus probable. Si, en effet, les animaux et les plantes ont existé en abondance dans certaines localités pendant l'incommensurable période prétotémique, le caractère sacré à la fois de l'espèce et du lieu sont des phénomènes primaires ; et ce n'est que plus tard, quand l'idée d'une descendance animale étant apparue comme étrange, on a inventé des mythes affirmant aussi la descendance humaine du clan, qu'on a lié ces ancêtres nouvellement découverts aux sanctuaires totémiques préexistants, afin de leur assurer ainsi une participation au sacré. Ce qui reviendrait à admettre que si les ancêtres de l'Alcheringa sont à quelque degré sacrés, c'est par le point où il se rattachent aux conceptions purement totémiques antérieures, le joint se faisant sur l'idée que ces ancêtres étaient hybrides, à la fois humains et animaux. C'est leur nature animale qui aurait conféré à ce qu'ils possédaient d'humain une vertu supérieure à celle d'un être humain proprement dit, et qui n'eût été qu'humain.

C'est d'ailleurs ce que laissent entendre les légendes ; et les affirmations à ce sujet de Loisy me paraissent complètement erronées. « Le clan et son totem, dit-il, n'ont pas d'ancêtre commun ;... le clan et l'espèce totémique ne sont pas issus l'un et l'autre d'une souche commune ». Or, si l'on se reporte aux textes soit de Spencer et Gillen, soit de Strehlow, ou à la traduction avec notes critiques que j'ai donnée des premiers ¹, ou encore à mon commentaire général ², on est obligé de reconnaître que les mythes arunta, unmatjera, kaitish, etc., c'est-à-dire australiens-centraux, disent exactement le contraire de ce qu'affirme Loisy.

Les premiers ancêtres, et dans d'autres tribus les ancêtres immédiats des clans, sont décrits comme des sortes de larves

1) *Mythes et Légendes d'Australie*, p. 1-29.

2) *Ibidem*, Introduction, p. CIII-CVII.

de nature hybride, à la fois humaine et animale, qui évoluèrent d'elles-mêmes, ou grâce à l'intervention d'autres êtres appelés Ungambikula, ou encore sous l'influence du soleil, et prirent ainsi l'apparence d'Êtres munis de bras et de jambes, mais dans lesquels la nature humaine n'était encore qu'à peine dissociée de la nature animale ou végétale. C'est ensuite seulement que la dissociation se fit, et que les espèces animales ou végétales d'une part, l'espèce humaine de l'autre, acquirent leur autonomie, tout en conservant entre elles une parenté à la fois naturelle et mystique qui n'est pas autre chose que le lien, ou la relation, totémique dont ces mythes sont destinés à donner une explication.

Ce procédé d'explication n'existe pas sous la même forme chez les tribus plus septentrionales de la nation Warramunga, ni chez les tribus du Territoire Nord récemment décrites par Spencer. La théorie évolutive à partir d'Êtres à caractères indissociés est spéciale aux tribus centrales et apparaît comme le résultat de réflexions très avancées. Par suite, c'est pour ces tribus que vaut le moins l'argument de Loisy qui prétend subordonner la nature animale du clan, et en même temps de l'espèce totémique, à la nature humaine du groupement territorial possédant certains lieux sacrés¹. Les textes sont là pour permettre d'affirmer au contraire que les ancêtres mythiques proprement humains ne possèdent un caractère sacré que par suite de leur association congénitale avec les animaux qui sont les totems actuels.

Il va de soi que ces mythes et légendes n'ont aucune valeur scientifique réelle, et sur bien d'autres point de détail les traditions des Australiens n'en ont pas davantage; c'est bien à tort par exemple que Mathew² avait essayé de reconstituer d'après

1) Sur le rapport entre les lieux totémiques (*oknanikilla*) des Australiens centraux et les cimetières peut-être totémiques des tribus du Sud et du Sud-Est, cf. d'intéressantes remarques de W. D. Wallis, *American Anthropologist*, 1913, p. 114-117.

2) Voir ma discussion *Mythes et Légendes d'Australie*, p. vi.

elles les migrations des tribus à travers le continent. Aussi s'étonnera-t-on que Loisy, Frazer et Durkheim aient admis que sur d'autres points de détail, à savoir la description des stades anciens de l'état social des Australiens centraux, les légendes possèdent une véritable valeur documentaire. Elles disent qu'anciennement n'existaient pas d'interdictions et notamment le tabou exogamique ni le tabou alimentaire totémiques. Cette affirmation est prise au pied de la lettre par ces savants, qui l'utilisent pour construire en partie sur elle leur théorie du totémisme; et cette valeur documentaire serait prouvée par ceci, que l'état social décrit est dans ses détails importants exactement contraire à celui d'aujourd'hui.

Or, Sidney Hartland¹ a fait à cette attitude d'excellentes critiques qu'il n'est pas permis d'ignorer dès qu'on s'occupe de totémisme; et récemment Wallis a publié aussi quelques bonnes réflexions sur ce sujet². Enfin les documents Strehlow ont fourni des bases d'appréciation plus fermes que les résumés de Spencer et Gillen. Il est hors de doute maintenant que ces mythes et légendes n'ont pas plus de valeur scientifique et documentaire au point de vue social qu'au point de vue ethnique, zoologique ou botanique. Aussi prierai-je le lecteur de considérer comme nuls et non-avenus tous les raisonnements que j'ai pu fonder dans mes publications antérieures sur l'idée que l'on devait accepter comme documents réellement historiques les passages des mythes et légendes qui concernent l'ancien état social des Australiens.

Que si cet état social est décrit comme le contraire de celui d'aujourd'hui, et comme dénué de toutes ces prescriptions et interdictions qui enserrant d'un filet compliqué la vie quotidienne des Australiens centraux, c'est seulement en vertu de la

1) S. Hartland, dans *Man*, 1911, p. 13-15; cf. encore du même auteur : *On the evidential value of the historical traditions of the Baganda and Bushongo*, *Folk-Lore*, 1914, p. 428-457.

2) W. D. Wallis, *Notes on the Australian social organization*, *American Anthropologist*, 1913, p. 119-120.

tendance humaine générale qui tantôt place aux débuts de l'humanité un Age d'Or ou un Paradis, et tantôt situe dans un avenir qu'on voudrait croire proche une société utopique. Les légendes australiennes sont l'exacte contrepartie des légendes qui avaient cours chez les peuples méditerranéens et selon lesquelles l'humanité à ses débuts vivait dans l'abondance, libre d'entraves non pas seulement sociales et morales mais aussi physiques; c'est pourquoi les ancêtres de l'Alcheringa pouvaient voler à travers les airs, se promener sous terre et ressortir en tel lieu qu'il leur plaisait, et jouissaient pleinement de la double nature humaine et animale qui de nos jours s'est scindée pour former l'homme d'une part et l'animal de l'autre. Fonder sur cette description agréable, et consolante pour l'Australien actuel, une théorie de l'évolution des religions et des sociétés australiennes. c'est commettre la même erreur de méthode et de fait que les moines du moyen-âge qui prenaient pour guide la *Genèse* afin d'expliquer la formation du monde, la différenciation des espèces vivantes et la nécessité du travail pénible.

XV

LA THÉORIE PSYCHO-ANALYTIQUE DE FREUD; LA THÉORIE DU MILIEU PSYCHIQUE DE THARNWALD; LA THÉORIE BIOLOGIQUE HEAPE; LA THÉORIE EXOGAMIQUE DE RISLEY.

Ce parallélisme entre la période de l'Alcheringa et l'Age d'Or a été également signalé par **M. Sigismond Freud**, savant autrichien célèbre pour son invention d'une nouvelle méthode d'interprétation des phénomènes neuropathiques à laquelle il a donné le nom de *psycho-analyse*¹. A plusieurs

1) Voir pour les principes généraux de la psychoanalyse, Regis et Hesnard, *La Psychoanalyse des névroses et des psychoses*, Paris, 1915; sur son application à l'interprétation des rêves, Havelock Ellis, *Le Monde des Rêves*, Paris, 1913; à la psychologie sexuelle, du même, *Études de psychologie sexuelle*, Paris, Mercure de France, A. van Gennep, trad. 4 vol. parus; et sur son application

reprises déjà il avait soumis à son procédé d'explication des documents ethnographiques concernant les rêves, les présages, les contes populaires. Récemment, la lecture du *Golden Bough* et de *Totemism and Exogamy* de Frazer lui a donné l'idée d'appliquer sa méthode à l'étude des tabous et du totémisme¹.

La première partie de son mémoire ne nous intéresse ici que peu, bien que ce soit l'examen des tabous et des évitances (*avoidances*) totémiques qui ait conduit l'auteur à comparer les faits de totémisme à ce qu'il nomme des cas de « retour infantile » de cette institution. Il cite plusieurs exemples de zoophobie constatés chez les enfants, et décrit quelques cas d'identification d'un enfant à un animal. Le plus caractérisé est celui d'un petit Hongrois qui croyait qu'il était un poulet, ne concevait plus les humains que sous l'espèce gallinacée, regardait toutes les femmes comme des poules et son père comme un coq autoritaire et puissant².

Freud en tire cette conclusion que les sauvages qui, par leur conception de la nature et leur manque de contrôle des représentations et des sentiments, seraient très proches des enfants civilisés, ont pu fort bien croire à une identité directe et complète entre eux-mêmes et des animaux, non pas tant à des animaux isolés qu'à des espèces entières. Du point de vue psychoanalytique, la croyance fondamentale du totémisme ne serait pas un phénomène inouï ni incompréhensible; et il y aurait lieu de s'étonner que la plupart des théoriciens n'aient pas soumis à une analyse plus pénétrante le fait psychologique dont il s'agit.

Après une critique rapide mais précise des diverses théories proposées qu'il classe en trois groupes (nominaliste, psychologique et sociologique) et dont aucune ne lui paraît satisfai-

aux phénomènes religieux, de bonnes remarque de P. Alphandéry, *R. H. R.*, 1914, t. I, p. 140-142.

1) Sigm. Freud, *Totem und Tabu, einige Uebereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leipzig et Vienne, Heller, 1913, 150 p., 8°.

2) *Ibidem*, p. 127-132.

sante¹ Freud examine en détail la théorie de Lang et Atkinson sur la formation des groupes primitifs à partir de la horde patriarcale. C'est en combinant les éléments fondamentaux de cette théorie avec les faits neuropathiques de zoophobie et d'animalisme psychique et avec la théorie du sacrifice totémique de Robertson Smith² que le psychologue viennois fonde à son tour une théorie nouvelle du totémisme :

« C'est seulement si l'on rattache, l'interprétation du totem que fournit la psycho-analyse au fait du repas totémique cérémoniel et à l'hypothèse de Darwin et d'Atkinson sur l'organisation primitive de la société humaine que s'obtient la possibilité d'une intelligence plus profonde du totémisme et de l'édification d'une hypothèse qui peut d'abord paraître fantastique, mais qui présente l'avantage d'établir une unité jusqu'à insoupçonnée entre des séries de phénomènes considérés auparavant comme indépendants »³. Je vais tâcher de présenter, très résumés, les arguments de Freud⁴ sans leur faire perdre de leur force.

La horde primitive au sens de Darwin et d'Atkinson ne constitue pas un terrain favorable pour l'éclosion du totémisme. Elle est uniquement formée par un père qui est un chef puissant, rude et jaloux entouré de femelles, et qui chasse de sa horde tous les mâles à mesure qu'ils atteignent leur puberté. Or, voici qu'un jour des fils adultes se réunissent et s'entendent pour tuer leur père. Ils le font. Puis, ils le mangent, afin de s'assimiler sa force. Tel est le premier repas de communion cérémonielle. Un si haut fait, qui signifie la libération des jeunes mâles et la possibilité de constituer le clan et la famille, a dû certainement être commémoré. On a donc d'abord mangé périodiquement un autre homme, qui a été ensuite, au cours des âges, remplacé par un animal. Mais l'idée centrale de la

1) *Loc. cit.*, p. 101-110.

2) *Ibidem*, p. 123-129.

3) *Ibidem*, p. 130-131.

4) *Ibidem*, p. 131-143.

cérémonie a toujours été la conscience de la parenté des participants au culte avec la victime. Celle-ci a pu être ensuite déifiée; mais même dans les religions très évoluées, *le sacrifice est une identification généalogique par la communion cérémonielle.*

Le premier parricide a dû éveiller un sentiment de remords, sentiment qui est le deuxième facteur important de l'évolution vers le totémisme. Ici interviendrait l'une des lois fondamentales de la psycho-analyse, à savoir « l'ambivalence de chaque complexe émotionnel », ce qui signifie que, dans le cas dont il s'agit, « les fils haïssaient le père qui s'opposait à leurs besoins sexuels et à leur volonté de puissance, mais cependant ils l'aimaient et ils l'admiraient parce que sa force avait protégé leur faiblesse; et ils continuèrent à l'aimer après le parricide parce que cette même force, assimilée par le repas de communion, continuait d'être la vraie cause de leur propre force individuelle et collective ». La haine et l'amour, la crainte et la reconnaissance, le sentiment de subordination et celui de victoire constituèrent les « ambivalences totémiques ». Car, ayant tué leur père pour manger à leur faim et user des femmes à leur désir, ils édictèrent que ce seraient précisément ces actes-ci qui seraient interdits sévèrement, et établirent ainsi le tabou alimentaire et le tabou exogamique, caractéristiques du totémisme, le totem animal étant le succédané du père assassiné.

« La religion totémique, conclut Freud¹, ne comporte pas seulement des manifestations de repentir et des tentatives de propitiation ou de pacification, mais aussi un rappel du triomphe primitif sur le père ». La horde patriarcale primitive ayant été remplacée par un clan de frères, qui tous ont même responsabilité dans le crime initial, le clan a été maintenu comme unité sociale par « le lien du sang ». A partir de ce moment, la société entière a été fondée sur une culpabilité

1) *Loc. cit.*, p. 134.

commune, la religion sur la conscience d'un remords, et l'éthique en partie sur les besoins sociaux, en partie sur les pénalités conditionnées par la conscience de la responsabilité.

Je crains en effet que cette théorie n'apparaisse aux ethnographes comme fantastique, ainsi que le suppose son auteur. Les objections sont difficiles à formuler, car on admet ou on n'admet pas la horde patriarcale primitive et le meurtre du père par les fils; cela ne saurait se prouver ni se réfuter. Par contre, la théorie du sacrifice totémique de Robertson Smith a été définitivement rejetée par Marillier, Frazer, Lang, Loisy, etc., et il est regrettable que Freud n'ait pas eu connaissance au moins de l'étude de Reuterskiöld sur les repas sacramentaires. Enfin, Freud commet dans son rapprochement entre des faits de zoophobie et d'identification enfantine à des animaux et le totémisme une faute de méthode qu'il reproche à plusieurs ethnographes; ce n'est pas sur quelques faits disséminés et rares qu'on fonde une théorie générale.

Il importait cependant de signaler ici le mémoire de Freud, non seulement parce que dans d'autres domaines scientifiques sa psycho-analyse paraît être d'une utilité réelle, et parce qu'il est toujours intéressant de voir nos faits examinés par des spécialistes voisins, mais aussi à cause du curieux parallélisme entre sa théorie et la théorie diluvienne de Boulanger¹, toutes deux ayant en commun l'importance accordée au caractère lugubre de certaines cérémonies, au sentiment du remords et à la conscience d'une culpabilité qui se marque fortement dans certaines religions et dont l'expression la plus connue est la doctrine du péché originel. Freud comme Boulanger a ainsi attribué aux religions demi-civilées, ou simplement non méditerranéennes, une attitude sentimentale collective qui pourtant ne s'y discerne pas.

C'est à une autre école de psychologues qu'appartient **M. Richard Thurnwald**, dont je n'avais d'abord signalé que

1) Cf. mon analyse de *L'antiquité dévoilée* dans *R. H. R.*, 1913, t. LXXVIII, p. 47-61 et *Religions, Mœurs et Lég.*, t. V, p. 179-201.

brièvement l'attitude vis-à-vis du totémisme¹, mais dont l'article doit être mieux analysé ici parce qu'il a servi partiellement de base à la théorie générale de Goldenweiser qui sera exposée plus loin.

L'étude des faits de totémisme mélanésien relevée par lui sur place avait d'abord conduit Thurnwald à formuler une théorie éclectique analysée ci-dessus². Mais quand il voulut classer ces mêmes faits dans la théorie générale, il constata que « l'analyse devait aller plus loin et atteindre le substratum réel du totémisme ». Il pense l'avoir trouvé dans ce qu'il nomme « la manière de penser totémique » (*totemistische Denkart*), expression qu'il a essayé de préciser³ dans une communication de congrès qui cependant apparaît comme plutôt confuse. « Si l'on se contente, dit-il, de désigner comme cause première de totémisme certaines conditions localisées, par exemple l'importance des animaux ou des plantes pour la nourriture, on n'a encore défini⁴ qu'une occasion ou une coïncidence externes, mais on n'a pas dit pourquoi les hommes ont interprété certains phénomènes ainsi et non autrement, ni pourquoi ils ont élaboré intellectuellement ce sujet de cette manière et non d'une autre⁴ ». Il s'agit donc de se rendre compte de la nature et du mécanisme des forces psychiques et sociales qui ont déterminé la formation et la diffusion du totémisme.

On découvre alors l'existence de plusieurs nécessités, dont la première est que, pour la naissance et la diffusion d'un phénomène il faut une atmosphère psychique et sociale favorable, ce que l'auteur nomme en allemand une *Disposition*. C'est bien ce qu'avait entrevu Bastian lorsqu'il fonda sa théorie générale du *Voelkergedanke*; mais le progrès de l'ethnographie oblige de

1) *Rel. M. et Lég.*, t. V, p. 75.

2) Cf. p. 290.

3) Richard Thurnwald, *Die Denkart als Wurzel des Totemismus*, Sitzungsberichte der XLII^e Versammlung der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft in Heilbronn, 1911, p. 119-125.

4) *Ibidem*, p. 119.

chercher en outre une base biologique, et de situer sur un même plan d'équivalence les idées et les sentiments.

Si on cherche alors quel peut être le caractère essentiel de « la manière de penser totémique », on remarque que les opinions sur la procréation et la conception y sont fondamentales. Ce sont elles qui, plus ou moins systématisées, ont créé cette *Disposition* qui seule permet au totémisme de naître et d'évoluer¹. Ainsi Thurnwald semble reconnaître comme la meilleure la théorie conceptionnelle de Frazer. Mais il ajoute que si les animaux et les plantes occupent dans le totémisme une situation prépondérante, c'est parce qu'ils « attirent davantage l'attention », et que pour cette raison, on leur a accordé une influence directe sur l'existence des hommes². Cette remarque nous ramène aux débuts des théories sur le totémisme, et reste comme on voit superficielle.

En outre, l'homme attribue aux choses la puissance qu'il sent exister en lui-même; il projette dans ces animaux et ces plantes « remarquables » ses propres qualités et crée ainsi la magie Tabou, magie, raisonnement analogique, tels sont les éléments fondamentaux du degré de civilisation (*Kulturstufe*) qui a pour caractère dominant le système totémique. Or les qualités les plus « remarquables » des animaux et des plantes sont sans conteste celles dont dépend à la fois l'existence de l'individu et celle de la race. Les premières sont d'ordre alimentaire, et les secondes d'ordre sexuel, les deux étant intimement liés. Car le besoin de nourriture et le besoin de conservation de l'espèce sont ceux qui excitent le plus violemment les sentiments et les idées. Pour répondre à cette double nécessité naturelle les divers peuples ont inventé des organisations diverses, et entre autres celle qui est dite totémique³.

« Ce qui conditionne toujours les théories sociologiques [des primitifs] et l'arrangement pratique de leur vie en commun,

1) *Loc. cit.*, p. 120-121.

2) *Ibidem*, p. 122.

3) *Ibidem*, p. 122, 120, 123.

c'est la conception qu'ils se font des conditions de l'existence, et principalement des conditions économiques. Dans le totémisme, nous ne rencontrons pas autre chose qu'une conception des conditions d'existence des hommes par rapport à la nature, conception qui varie de peuple à peuple... On peut dire : *le totémisme est une théorie sociologique qui est basée sur une conception déterminée des conditions d'existence de l'Homme*. Et il est évident que ce sont précisément les conditions qui concernent l'alimentation et la procréation de l'Homme qui ont été situées au premier rang, et qui ont fourni la base d'une certaine organisation sociale¹. »

Si je comprends bien Thurnwald, ces formules abstraites signifient tout simplement que la raison d'être du totémisme est l'alimentation de l'individu et du groupe d'une part et la perpétuation de ce même groupe par la succession des générations de l'autre. Mais si je ne m'abuse, ce n'est pas là une bien grande découverte. Tout notre XVIII^e siècle a développé jusque dans ses conséquences extrêmes l'argument de l'utilité en tant que facteur des institutions de tout ordre ; et ce n'est pas en habillant cette théorie générale d'un vocabulaire psychologique moderne qu'on réussira à la rajeunir. D'ailleurs, le véritable problème du totémisme n'est même pas considéré par l'auteur. En admettant que toutes les institutions soient raisonnables (et je doute qu'elles le soient, puisque d'après les dernières recherches des biologistes, même l'instinct des animaux va souvent contre son but), encore s'agit-il d'expliquer pourquoi « une certaine conception des relations de l'Homme et de la Nature » s'est exprimée chez certains peuples, et non chez d'autres, au moyen du totémisme.

Bref, la nouvelle théorie psychologique de Thurnwald n'est guère plus qu'un amalgame assez maladroit de la théorie éco-

1) *Loc. cit.*, p. 124. Pour un exposé général de la méthode nouvelle de psychologie préconisée par Thurnwald, cf. ses *Vorschlaege zur psychologischen Untersuchung primitiver Menschen*, Beihefte zur Zeitschrift fuer angewandte Psychologie, n° 5, Leipzig, 1912, p. 1-27.

nomique alimentaire et de la théorie conceptionnelle, avec cette nuance que le germe premier aurait été, non pas un acte ou une série d'actes, mais une idée philosophique.

Thurnwald recommande en outre de faire appel aux sciences connexes pour comprendre les phénomènes ethnographiques, et notamment à la biologie; il dit, par exemple, que les tendances à l'exogamie ont pu être renforcées par l'excitation sexuelle que produisent sur les mâles les femmes étrangères, et réciproquement. Cette remarque n'est pas nouvelle; on la rencontre dans presque toutes les publications sur le problème de l'exogamie. Mais je crois bien que la seule application intégrale de ce point de vue biologique au totémisme comme tel est due à **M. W. Heape**, dont on a déjà signalé certaines critiques adressées à la théorie conceptionnelle de Frazer¹.

Selon Heape, la cause à la fois de l'exogamie et du totémisme résiderait dans un certain phénomène biologique général, à savoir dans l'antagonisme des sexes, qui se serait exprimé dans les institutions de l'humanité dès ses débuts. L'exogamie aurait eu pour cause première l'impulsion instinctive du mâle à la recherche d'une femelle capable de l'exciter sexuellement et de lui donner le maximum de jouissance sexuelle, une femme étrangère étant plus excitante qu'une parente même éloignée. Ce serait par suite une invention masculine, à laquelle aurait fait contrepoids aussitôt le totémisme, comme invention féminine. Pour une femme, le fait important n'est pas l'acte sexuel, ni la jouissance sexuelle, mais sa conséquence, à savoir la maternité. Conformément à la théorie des Arunta, c'est pour s'expliquer leur maternité que les femmes primitives auraient inventé le totémisme. C'est pourquoi, de même que l'homme et la femme se complètent aux points de vue biologique et physiologique, de même se complètent l'exogamie et le totémisme aux points de vue psychologique et social; voilà pourquoi on les rencontre si souvent étroitement associés dans un même état de civilisation.

1) Cf. ci-dessus, p. 309.

D'autre part, la nature antagoniste des deux coutumes se comprend aisément, parce que les instincts et les besoins sexuels du mâle sont entièrement différents de ceux de la femelle; là où les deux sexes vivent ensemble, là où existe la forme de société même la plus rudimentaire, ces différences s'exagèrent; les membres de chaque sexe se réunissent et il se forme deux sociétés opposées sur la base de l'antagonisme sexuel fondamental¹.

Je doute que cette explication soit de nature à convaincre les ethnographes, bien qu'il existe en effet une série de faits demi-civilisés qui montre la coexistence, à l'intérieur d'une même société générale, de sociétés spéciales sur base sexuelle. Mais elles ne sont ni plus fondamentales ni plus primitives que les sociétés spéciales basées sur les occupations économiques (métiers, castes, etc.) ou sur l'âge et les générations (classes d'âge, etc.). Quant à l'excitation sexuelle, elle ne joue qu'un rôle secondaire dans la formation des institutions; on pourrait même prétendre que celles-ci ont, sinon pour but, du moins pour résultat, de lutter contre les instincts naturels et d'empêcher toute satisfaction individuelle qui se ferait aux dépens de la conservation de la société. Les institutions comme l'exogamie et le mariage familial limitent l'instinct sexuel, tout comme les tabous alimentaires, les règles de distribution du produit de la chasse et de la pêche, la réglementation des marchés et du commerce étudiée par Somló limitent la satisfaction du besoin alimentaire. Lorsque le besoin individuel de jouissance est le plus fort, il se satisfait *contre* les institutions, soit en Australie par un mariage par rapt, soit dans les civilisations plus complexes par la prostitution. Ce qu'il s'agit d'expliquer, même en restant sur le terrain biologique de Heape, c'est comment a pu se constituer un système organisé comme le totémisme, dont les règles sont aussi contraires à la nature même

1) W. Heape, *Sex Antagonism*, Londres, 1913, p. 15-16, 177-178, 181-184, 194-195.

de l'Homme et lui imposent des restrictions alimentaires et sexuelles aussi diverses et aussi gênantes.

En outre, le lien entre ces deux séries d'interdictions n'est pas si évident que le croit Heape. Et c'est bien parce que sur ce point la démonstration de Goldenweiser et celle de Frazer sont excellentes, que je ne traite pas de l'exogamie dans la présente revue critique. Il est évident de nos jours que l'exogamie et le totémisme sont deux institutions autonomes, qui peuvent exister, et existent en effet l'une sans l'autre, et ne se rencontrent en combinaison que dans un nombre restreint de cas, approximativement dans la proportion de 30 0/0. Autrement dit, le totémisme n'est pas caractéristique de l'exogamie, et l'exogamie n'est pas caractéristique du totémisme.

Aussi ne citerai-je que pour mémoire la théorie de **sir Herbert Risley**, qui admettait, lui aussi, un lien intime, constant et primordial entre ces deux institutions, mais en subordonnant l'une à l'autre. J'emprunte le texte de Risley, non à la première édition de son ouvrage d'ensemble sur les populations de l'Inde paru comme introduction au recensement de 1901, mais à la deuxième édition remaniée et complétée par William Crooke, où l'on trouvera un exposé très utile du totémisme chez les diverses populations de l'Inde ¹.

Après avoir résumé la théorie conceptionnelle de Frazer, Risley remarque : « On doit se demander en premier lieu si des tribus minuscules et moribondes comme les Australiens peuvent être regardées comme typiques de l'homme primitif. S'il en était ainsi, l'homme serait toujours resté primitif, et personne de nous n'aurait à s'inquiéter de l'origine de quoi que ce soit. L'une des caractéristiques des indigènes de l'Australie est leur inaptitude à toute évolution progressive. Certainement, un homme aussi atrophié et aussi dégénéré n'est pas la sorte d'ancêtre que nous désirons découvrir ; car il est difficile de voir

1) Sir Herbert Risley, *The People of India*, second edition, by W. Crooke, Calcutta et Londres, Thaker, gr. 8°, 1915.

en quoi il peut nous apprendre quelque chose... Il nous faut chercher, non pas des hommes primitifs, mais des usages primitifs. C'est de ce point de vue que je désire rompre une lance en faveur des faits indiens... Car c'est chez les tribus nullement moribondes ni dégénérées de l'Inde que se sont conservés les usages vraiment archaïques... Ceci admis, le totémisme se situe aussitôt là où il convient, et prend la place qu'il occupe encore dans l'Inde : celle d'une forme de l'exogamie ¹... »

« Or, de même que le phénomène particulier appelé totémisme peut être expliqué par la loi générale de l'exogamie, de même l'exogamie peut être expliquée comme une application particulière de la loi plus générale encore de la sélection naturelle ² ». Pour l'exogamie, Risley se rattache, comme on voit, à l'école biologique dont Herbert Spencer, Westermarck, Frazer, Heape, Freud, etc. ont exposé les conceptions sur ce point, conceptions qui sont d'ailleurs directement combattues par d'autres théoriciens, et de telle manière que le problème de l'exogamie n'est guère plus proche encore de sa solution que le problème du totémisme. Quoi qu'il en soit, on ne peut affirmer, comme l'a fait Risley, que ces deux institutions soient, même dans l'Inde, absolument et nécessairement liées l'une à l'autre. Quant à dériver le totémisme de l'exogamie, c'est proprement une absurdité.

(A suivre).

A. VAN GENNEP.

1) *Loc. cit.*, p. 105-109.

2) *Ibidem*, p. 108.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

P. ROUSSEL. **Les cultes égyptiens à Délos** du III^e au I^{er} siècle av. J.-C. In-8°, p. 5-300, fig. 1-16, pl. I-III. Paris-Nancy, Berger-Levrault, 1916. Prix : 10 francs.

Les sanctuaires égyptiens de Délos sont au nombre de trois, dont deux situés à l'Ouest et à l'Est du réservoir inférieur de l'Inopos ; le troisième, plus considérable et plus récent, était à l'Est du bassin supérieur et au Sud du sanctuaire syrien. Les deux premiers lieux de culte se composent essentiellement d'un édicule entouré, dans un temenos, de portiques et de lieux de réunion : un réservoir souterrain, auquel, dans un cas, on accédait de la chapelle même, permettait aux fidèles de conserver et de puiser l'eau sacrée. Le troisième temple, qui fut le seul à recevoir le culte officiel, comportait de plus un dromos, bordé de bases et d'autels. Tous ces édifices sont assez misérables et faits, pour la plupart, de matériaux remployés : pourtant l'abondance des inscriptions, ainsi que le nombre et l'importance des ex-voto qu'elles énumèrent et décrivent, prouvent, de façon manifeste, que les religions égyptiennes eurent, au moins pendant deux siècles, d'assez nombreux prosélytes dans l'île. Si peu explicites que soient ces divers témoignages, R. a jugé avec raison qu'il y aurait profit à les étudier : par sa position même dans le bassin oriental de la Méditerranée, Délos était, en effet, une étape toute désignée de la grande voie qui menait d'Égypte en Italie ; peut-être les cultes alexandrins n'auraient-ils pas recruté de si nombreux fidèles parmi les Romains, si l'île sacrée d'Apollon n'avait servi d'intermédiaire dans la diffusion de la religion nouvelle.

Après une courte description des sanctuaires, p. 19-69, R. donne le texte des divers documents épigraphiques, qu'il distingue suivant le lieu de la découverte, selon qu'ils proviennent de l'un ou l'autre des trois Sarapieia, p. 71-98, 98-106, 106-202. Un appendice, p. 202-206, contient les dédicaces relatives au culte privé et les décrets relatifs au culte ou provenant d'associations diverses. Suivent les actes administratifs, qui comprennent des extraits empruntés aux actes des hiéropes, p. 207-208 et les précieux inventaires, p. 208-238, qui nous renseignent sur les richesses des sanctuaires. La troisième et dernière partie, p. 239-296, contient les conclusions auxquelles s'est arrêté l'auteur, qui étudie d'abord les cultes égyptiens à l'époque de l'indépendance, soit avant 166, p. 239-260, depuis les origines, p. 239-252, jusqu'au moment où le culte est devenu public, p. 255-260. Sous la domination athénienne, les sanctuaires privés, p. 260-263, sont peu à peu remplacés, non sans résistance, par le sanctuaire officiel, p. 263-266, où le culte est organisé régulièrement, mais d'une manière que nous connaissons assez mal, p. 266-271. Dans un dernier chapitre, R. passe en revue les divinités diverses adorées dans les sanctuaires égyptiens de Délos, p. 273-280, ainsi que leurs nombreux adorateurs, p. 280-284 et résume le peu que nous savons du culte divin, p. 284-293. Le volume se termine par de bonnes tables, p. 297-300.

P. 76-8, traduction de la « chronique » du Sarapieion A et du médiocre poème dû à l'aréatalogue Maiistas. P. 89, probablement une simple protome de serpent : si le corps entier du reptile avait entouré le *θησαυρός*, il serait resté quelque trace des spires sur le tambour de marbre. P. 111, cf. Hermès psychopompe et l'Anoubis-Hermès du n° 44 (p. 108). P. 137, les « cryptes » dans les religions égyptiennes : il y en avait sûrement, mais R. dit avec raison qu'il faut se garder d'en voir partout. P. 152, Zeus Ourios. P. 165, sans doute Aphrodite mettant la sandale, le coude appuyé sur un gouvernail. P. 165, le dieu *Υδρετός*. P. 179, correction d'une lecture due à Hauvette. P. 247, le *στέφανον* n'est évidemment qu'un diadème. P. 247, on peut supposer, plus simplement, qu'Apollonios est venu en Egypte pour faire du commerce et qu'il y a institué un culte privé de Sarapis. P. 257, date vers laquelle aurait été institué le culte public. P. 259, richesse relative de la religion nouvelle (cf. p. 264). P. 266, le prêtre de Sarapis, depuis l'an 166, est annuel

et envoyé à Délos par la métropole. P. 273, les dieux σύννοι. P. 279, note 4, peut-être Horos et Harueris. P. 284, des esclaves dans le culte égyptien. P. 286, l'encens dans les cérémonies. P. 288, simplicité du costume imposé aux fidèles. P. 290-1, les dieux médecins.

Excellent volume, d'une rare sobriété de style et où l'on ne goûtera pas moins l'absence d'hypothèses hasardeuses que la réserve dans les conclusions.

A. DE RIDDER.

SYLVIUS JOSEPH MERCATI. — **S. Ephraem syri opera.** *Textum syriacum, graecum, latinum ad fidem codicum recensuit, prolegomenis, notis, indicibus instruxit. Tomus primus, fasc. primus : Sermones In Abraham et Isaac, In Basilium Magnum, In Eliam, cum tabula phototypica.* Romae, sumpt. pontif. Instituti biblici, 1915, xvi-231 pages, 12 lire.

Éphrem, cet honnête et très fécond orateur populaire de l'Église d'Édesse, se trouve au premier plan de l'actualité scientifique, depuis que M. Wilhelm Meyer a découvert que plusieurs des traités de l'édition grecque des œuvres de ce Père syrien ont été composés en vers. Ces vers grecs ont ceci de particulier qu'il n'y est tenu compte ni de la quantité des syllabes, ni de la place de l'accent tonique, mais uniquement du nombre des syllabes. Nous avons donc ici des spécimens — et, à ce qu'il semble, les plus anciens — de la métrique syllabique qui a prédominé à l'époque byzantine¹. M. Meyer conclut de cette observation que la poésie rythmique grecque et latine est d'origine sémitique et plus spécialement syriaque. Les Syriens, en effet, à l'époque d'Éphrem, comptaient les syllabes dont était formé chaque membre du vers, comme nous le faisons dans la prosodie française.

Depuis la publication des thèses de M. W. Meyer et des études qu'elle a provoquées, la nécessité d'une édition complète et satisfaisante des œuvres d'Éphrem a été affirmée de divers côtés. C'est cette édition critique qu'a entreprise M. Mercati. Et il a très judi-

¹ Avec cette différence toutefois que celle-ci réclame, en règle générale, non seulement l'isosyllabie, mais encore l'isotonie.

cieusement pensé qu'il fallait commencer sa publication par les homélies grecques en vers isosyllabiques. Le premier fascicule en contient trois, un « sermon sur Abraham et Isaac », un « éloge de S. Basile le Grand » et un « sermon sur le prophète Élie ».

Aucune de ces homélies n'était inédite. Elles apparaissent cependant avec une figure toute nouvelle dans l'ouvrage du savant italien. M. Mercati, en effet, a consulté et collationné un grand nombre de manuscrits qu'avaient ignorés les premiers éditeurs. Il s'est de plus appliqué à reconstituer les vers et les strophes dont était formé l'original, et les exigences mêmes de la métrique lui ont été d'un grand secours pour le rétablissement du texte, souvent très corrompu.

Chaque homélie est précédée d'une introduction et accompagnée de notes où M. Mercati discute les questions critiques et historiques qui se posent.

On ne peut que rendre un hommage reconnaissant au soin minutieux et à la haute compétence avec lesquelles l'érudit italien s'est acquitté de sa tâche. Souhaitons-lui de mener à bien avec le même succès le reste de l'œuvre considérable dont il s'est chargé.

Les textes publiés apportent-ils la solution du problème relatif à l'origine de la poésie rythmique grecque ?

Une question préalable très importante serait la fixation aussi précise que possible de l'époque où ont été rédigées ces homélies grecques versifiées. Malheureusement il est extrêmement difficile de se prononcer. Il n'est même pas sûr que les trois sermons publiés soient des traductions d'Éphrem. M. Mercati, tout en penchant pour l'authenticité, ne se prononce pas sans de grandes hésitations en ce qui concerne les deux dernières : il admet tout au moins de grands remaniements. Pour la première, au contraire, il soutient, non seulement que l'original est bien du Père syrien, mais que la traduction en vers a déjà été connue de Grégoire de Nysse, qui l'a largement utilisée. Ce serait capital ; car cela prouverait que la métrique syllabique était en usage dans le monde chrétien de langue grecque dès le iv^e siècle au moins.

Mais les preuves de M. Mercati ne nous paraissent pas rigoureusement décisives. Entre le développement de Grégoire de Nysse sur le sacrifice d'Isaac et l'homélie attribuée à Éphrem sur Abraham et Isaac il y a, de toute évidence, une étroite relation : l'un des auteurs s'est inspiré de l'autre ; il l'a souvent copié littéralement. Mais il se

pourrait fort bien que ce soit Grégoire qui ait servi de modèle. Le morceau chez lui présente une parfaite unité ; ce que l'homélie en vers a de plus n'est que digressions typologiques ou applications morales : est-ce Grégoire qui les a supprimées, ou l'auteur de l'homélie rythmée qui les a ajoutées afin de transformer le développement épisodique de son modèle en un sermon indépendant ? La seconde hypothèse est au moins aussi vraisemblable que la première.

Dans le texte de Grégoire on rencontre, il est vrai, un assez grand nombre de membres de phrases ayant sept syllabes et qui se retrouvent littéralement dans l'homélie attribuée à Éphrem, où elles forment autant de vers. Mais cette cadence paraît avoir été chère à l'orateur grec, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir l'imitation d'un modèle en vers isosyllabiques ; car dans notre morceau lui-même on relève bon nombre d'autres groupes de mots ayant même longueur et qui ne proviennent pas de l'homélie versifiée, par exemple, pour citer au hasard, ἀποκτείνω τὸν υἱόν (57 dans l'édition Mercati), οὕτως ἔσομαι πατήρ (61), παιδὸς συγχωρούμενος (ibid.), ἀναβλέψας ἀγάπην (62), τὴν φύσιν ἡγνόησεν (ibid.), καὶ οἷον τι γεῶδες (65).

De plus, comme me le fait remarquer par lettre mon éminent collègue M. Puech, « dans la traduction d'Éphrem il y a manifestement des chevilles. Viennent-elles de l'effort qu'a fait l'auteur pour traduire rythmiquement le syriaque, — ou de l'effort qu'il a fait pour rythmer le texte de Grégoire ? Je ne puis me soustraire parfois à l'impression que cette seconde hypothèse est la plus séduisante ».

Avant donc de décider dans quelle mesure la métrique syriaque peut avoir influé sur la transformation de la prosodie grecque, il convient d'attendre que M. Mercati ait achevé l'édition critique des homélies en vers attribuées à Éphrem et spécialement de celles dont nous possédons l'original syriaque en même temps que la traduction grecque, comme le sermon sur Jonas. M. Mercati lui-même dit très prudemment que dans ces textes « se trouve du moins une des plus solides contributions à la solution de la question » : ce qui est incontestable et suffit à souligner le grand intérêt de la nouvelle publication.

ADOLPHE LODS.

RENDEL HARRIS. **Testimonies**, part I, Cambridge (University Press), 1916, in-8°, 138 pages.

Un livre de M. Rendel Harris est toujours instructif. Celui qui vient de paraître sous le titre, un peu vague, de *Témoignages* abonde en aperçus nouveaux du plus haut intérêt. Et il les expose avec un art savant où une érudition très sûre est mise au service d'un esprit très fin et ingénieux.

Les « témoignages » étudiés ici sont les textes de l'Ancien Testament qui ont été invoqués couramment comme des annonces du Nouveau par les auteurs chrétiens. *A priori*, dit M. Rendel Harris, on pourrait déjà conjecturer qu'un recueil de ces « prophéties judaïques » a de bonne heure existé dans l'Eglise, à cause du besoin que celle-ci avait de justifier son attitude séparatiste. En fait, plusieurs collections de ce genre nous ont été conservées parmi les écrits de Tertullien et de Cyprien, de Grégoire de Nysse et Bar Salibi. En étudiant leur contenu doctrinal et leur forme littéraire, la liaison artificielle qu'elles établissent entre des textes parfois très différents et les déformations qu'elles leur font subir, ainsi que les commentaires dont elles les accompagnent, on constate bien vite que toutes utilisent une source commune. On s'aperçoit ensuite que celle-ci est antérieure aux écrits les plus anciens du Nouveau Testament, aux grandes *Epîtres* pauliniennes et à l'*Evangile* de Marc aussi bien qu'à celui de Matthieu. On suit sa trace à travers la *Lettre* de Barnabé, le *Dialogue* de Justin et la *Prédication apostolique* d'Irénée, le *Traité Sur l'Incarnation* d'Athanase et les *Institutions divines* de Lactance, dans la *Dispute de Simon et de Théophile* attribuée à Evagrius et dans la *Didascalie* de Jacques, jusque dans un discours arabe *Contre les Mahométans*, publié en 1898 par Margaret D. Gibson. On la retrouve enfin dans un manuscrit encore inédit du Mont Athos, qui, d'après Spiridion Lambros, doit remonter au xvi^e siècle et qui parmi divers fragments théologiques en donne un intitulé : « Traité contre les Juifs, en cinq livres, du moine Matthieu ». Aucun moine de ce nom n'apparaît ailleurs comme écrivain. Et une notice versifiée mise en tête de l'œuvre parle simplement de « Matthieu » comme d'un personnage éminent qui a combattu les égarements du Judaïsme et qui aide par là à repousser toutes les hérésies, car

toutes, ajoute-t-elle, sont nées de ces premières dissidences. Une pareille remarque nous reporte bien avant Epiphane, Hippolyte et Irénée lui-même, qui expliquent plutôt les doctrines hérétiques par l'influence de la philosophie grecque. Elle remonte jusqu'à Hégésippe, qui les fait toutes venir des sectes juives.

Justement ce dernier auteur exposa « la tradition infailible de la prédication apostolique » en cinq livres aujourd'hui perdus dont quelques fragments sont cités par Eusèbe. Sans doute y commentait-il les cinq livres de « Matthieu » qui exposaient les témoignages apportés en faveur du Christianisme par l'Ancien Testament et qui devaient former peu après la trame de la *Prédication apostolique* d'Irénée.

Papias devait faire de même en ses cinq livres de *Commentaires des Logia du Seigneur*. Car ces fameux *Logia* n'étaient sans doute pas, comme on l'a cru souvent, des « Discours » du Christ, mais des « Oracles » juifs le concernant. L'ouvrage, aujourd'hui perdu, de l'évêque d'Hiérapolis a été mis à profit par Victorin de Petau. Or ce dernier auteur, dont on sait combien fidèlement il reproduit ses sources, invoque un passage de « Matthieu » qui fait prédire l'abolition du sabbat par Isaïe ainsi que par « Jésus fils de Nave successeur de Moïse » et qui est visiblement emprunté non au premier Evangile mais à un recueil de *Témoignages*. Par là s'explique le texte célèbre de Papias : « Matthieu avait écrit les *Logia* en langue hébraïque et chacun les interprétait comme il pouvait ».

Ces conclusions, très neuves, sont si peu arbitraires que M. Rendel Harris les ayant dégagées a eu ensuite la satisfaction de les voir formulées par deux autres savants, le professeur Burkitt et l'auteur anonyme d'un écrit intitulé : *The Oracles ascribed to Matthew by Papias of Hierapolis*, qui y étaient arrivés par des voies différentes. Elles présentent une telle importance qu'on peut dire que le problème toujours mouvant des origines du Christianisme s'en trouve transposé.

Le moment n'est pas encore venu de le montrer. M. Rendel Harris se propose plutôt de reconstituer dans un second volume l'œuvre qu'il vient d'identifier si ingénieusement. Ce travail sera attendu avec impatience. On ne saurait étudier de trop près les sources littéraires du Nouveau Testament. Et ce domaine assez peu exploré réserve encore plus d'une surprise. L'auteur de ces lignes espère le

montrer prochainement à propos d'une œuvre encore plus oubliée et non moins importante que les *Oracles du Seigneur*.

PROSPER ALFARIC

P. MARTY. **Les Mourides d'Amadou Bamba**, Paris,
E. Leroux, 1913, 167 p. in-8.

En 1886 apparaissait pour la première fois sur la scène politique, à Mbaké dans le Cayor, Amadou (Ahmed) Bamba. Sa famille était d'origine toucouleure, mais, devenue ouolofe par ses alliances dans le pays, elle était en relation avec les derniers *damels* du Cayor, Lat Dior et Samba Laobé à qui leurs révoltes coûtèrent la vie. Profitant de l'état d'anarchie qui régnait dans le Baol, Amadou Bamba s'y installa, prêchant et enseignant, groupant autour de lui ses disciples (*Mourids*, synonyme de *Tolba*, *Talibé* ou *Telamid*) en communication avec les chefs insurgés réfugiés dans la Gambie anglaise. Son attitude douteuse obligea le gouvernement français à l'interner au Gabon (1895-1902). Une mesure maladroite le fit gracier; il revint, précédé d'une légende, et reprit ses agissements. Arrêté une seconde fois et interné en Mauritanie (1903-1907) dans une des *zaouyas* de Cheïkh Sa 'adbou, son protecteur, il fut ramené au Sénégal, d'abord à Thiène, dans le Louga, puis à Diourbel (1912) où il est encore.

Sa secte se rattache à celle des Qadriah, non pas directement, mais par les Lessidia et les Bekkaia; lui-même écrivit plusieurs ouvrages, de pure compilation, comme ceux des marabouts de son espèce : notons que l'un d'eux a été édité à Beyrout en 1902, par les soins d'un musulman de cette ville. Ses disciples, presque tous Ouolofs, récitent une litanie spéciale (p. 164). Leur nombre semble en décroissance dans les cercles de Sine et Saloum, de Louga et de Thiès : leurs centres principaux sont surtout le cercle de Cayor et le canton de Diobas. On en compte environ 70.000.

Les doctrines mourides n'ont pour ainsi dire pas influé (sauf pour le divorce) sur le droit coutumier, conservé par les Ouolofs à côté de la législation musulmane, et dont M. Marty donne un intéressant

aperçu (p. 61-93) : il remarque à cette occasion le tort qu'on a eu d'imposer la loi du Prophète à des populations, même musulmanes, habituées à leurs coutumes indigènes. Cette islamisation artificielle, qu'on a eu le tort de pratiquer en Kabylie et qu'on évite maintenant soigneusement au Maroc, ne peut qu'être nuisible aux intérêts français dans l'Afrique occidentale. Les pratiques superstitieuses fétichistes se sont maintenues à côté de l'islam, comme dans toutes les régions des noirs.

Cette étude se termine par des considérations pleines de justesse sur l'avenir du mouridisme et la conduite à tenir vis-à-vis de ses partisans. Elle mérite toutes nos félicitations.

RENÉ BASSET.

P. MARTY. *Études sur l'islam maure*. Paris, E. Leroux, 1916, 252 pages in-8.

Les *Études sur l'islam maure* se divisent en trois parties : 1° *Cheikh Sidia*; 2° *Les Fadelia*; 3° *Les Ida Ou'Ali* et renferment de précieux renseignements sur trois questions des plus importantes pour l'histoire de l'islam dans l'Afrique occidentale.

1. Cheikh Sidia¹, né en 1826 rattache l'origine de sa famille à un marabout, Mohammed Ould Maham, des Tendagha (Mendra), sans prétendre, et en ceci il est presque unique, faire remonter sa généalogie jusqu'au Prophète. Ce marabout émigra chez les Oulad Biri (ou Beiri) avec qui ses descendants s'unirent par des alliances. Les Oulad Biri forment encore aujourd'hui la tribu-lige de Cheikh Sidia : ils sont d'origine brakna et se composent de marabouts. L'auteur donne sur eux de nombreux détails (p. 37-40, 47-55). Un autre groupement sur lequel s'appuie ce Cheikh est celui des Telamides, forme d'une quinzaine de petites fractions d'origine maraboutique (p. 42-43), guerrière (p. 43-44) ou zenaga (p. 44-47).

Le véritable fondateur de cette branche des Qadryah-Bekkaya, fut Cheikh Sidia el Kebir (1780-1860) aïeul de Cheikh Sidia, à qui l'on

¹ Cf. sur ce personnage, les vers composés en son honneur et que j'ai publiés dans ma *Mission au Sénégal*, t. I, part. II (Paris, 1910, in-8), p. 373-374, 377-379 et les auteurs cités, p. 373, note 1.

attribue des miracles comme du reste à ce dernier. Celui-ci s'est fait remarquer, outre son goût pour la science, par son esprit libéral, étranger au fanatisme; son influence politique a rendu les plus grands services à la cause française, non seulement en pays maure, mais encore chez les noirs.

Les annexes à cette partie (p. 82-109) comprennent entre autres documents des lettres de Cheïkh Sidia et le catalogue de la bibliothèque de Cheïkh Mohammed ben Ahmeddou (*sic*) ben Sliman. Il est regrettable que ce catalogue n'ait pas été revu par un arabisant car, tel qu'il est donné, il renferme de nombreuses fautes.

II. Les Fadelia tirent leur nom de Mohammed Fadel, né vers 1780 et mort en 1860 dans le Hôdh. Il prétend faire remonter sa généalogie à 'Ali par Idris. Même exacte, cette généalogie présenterait des lacunes, mais la plupart des tribus maraboutiques du Hôdh et de la Mauritanie, considèrent cette famille comme de simples zénaga et les arguments de Cheïkh Sa'adebough n'ont aucune valeur. Mohammed Fadel rattacha sa voie spirituelle à celle des Qadrya et eut l'habileté de déclarer qu'on pourrait être affilié à plusieurs ordres à la fois, ce qui répond bien aux tendances superstitieuses du nègre, même musulman, qui peut ainsi multiplier ses amulettes. Mohammed Fadel développa sa confrérie grâce à ses quarante-huit fils, parmi lesquels les plus connus sont le douzième, Ma el'Aïnein et le trentième, Cheïkh Sa'adebough. M. Marty signale l'existence mouvementée de la plupart des fils de Mohammed Fadel. Celle de Ma el'Aïnein est bien connue, en raison de ses tentatives et de celles de son fils, Mouley Hiba, sur le Maroc. Il n'est pas douteux que, sans l'intervention française, la domination fanatique et sauvage des « hommes bleus », c'est-à-dire des bandes de Ma el'Aïnein, aurait remplacé la dynastie des Chorfa, comme celle-ci avait renversé celle des Mérinides qui s'étaient substitués aux Almohades,

1) M. Marty cite (p. 13) quelques ouvrages du cheikh où il n'y a d'original que trois lettres sur la guerre sainte et l'émigration du pays habité par les Chrétiens, lettres qui lui valurent, étant donné ses sentiments de conciliation, de nombreuses invectives. L'ouvrage auquel il travaille depuis longtemps, sur l'histoire des peuples de Mauritanie, aura sans doute une grande valeur en raison des sources écrites ou orales qu'il aura pu consulter, et complètera celui d'Ech Chinguiti. Le catalogue de sa bibliothèque, contenant 1.295 ouvrages dont 612 manuscrits, a été publié par M. Massignon, dans la *Revue du Monde musulman*, t. VIII, 1909, p. 408-418.

vainqueurs des Almoravides. Mais Ma el 'Aïnein mourut vaincu et abandonné des siens à Tiznit en octobre 1910 et son fils, Mouley Hiba, après avoir échoué dans son expédition de Marrâkech, a vu se dissoudre la confédération saharienne qui faisait sa force. Une lettre d'un gendre de Ma el 'Aïnein, El Amjed Ould 'Alem (p. 144-149) montre la main de l'Allemagne dans ces désordres.

Son frère Sa 'adbouh, né en 1850, suivit une autre ligne de conduite et rendit des services à l'autorité française, sans toutefois se brouiller avec Ma el 'Aïnein. Sa conduite était toute tracée par la nécessité de rester en bons termes avec nous, car son influence, peu considérable au nord du Sénégal, s'étend surtout en pays noir et elle est fondée moins sur sa science et sa piété que sur des miracles dont se moquent les autres marabouts.

Les annexes de cette partie (p. 185-194) comprennent des lettres de Man el 'Aïnein, de Mouley Hiba et de Cheïkh Sa'adebouh.

III. Les Ida Ou 'Ali sont un des principaux groupes qui se disent Chorfa et sont répandus dans la Mauritanie. D'après les généalogistes de la tribu et un traité spécial composé en 1205 de l'hégire (1790) par 'Abd Allah ben El Hadj Brahim, ils descendraient de 'Ali et de la Hanefia, une de ses femmes. Mais cette filiation, douteuse d'ailleurs, qui en fait des Alides, ne peut en faire des Chérifs : les descendants de la fille du Prophète. Faïma, autre femme de 'Ali, ont seuls droits à ce titre. On sait que la fabrique de fausses généalogies est une des industries les plus prospères de l'islam, et les intéressés sont arrivés à fournir des preuves de leur descendance des deux branches. M. Marty, qui les cite, reconnaît que « ces preuves n'auraient pas grande valeur au regard de la critique scientifique » (p. 201, note 1). Il donne ensuite la substance du traité de 'Abd Allah, résumant l'histoire de cette famille, étroitement liée à celle de Chinguit. Cette histoire ne remonte pas d'une façon sérieuse au delà des premières années du xiv^e siècle et l'on peut croire que c'est vers cette date que fut forgée la prétendue généalogie alide. Il est à regretter que, pour cette partie de son livre, l'auteur n'ait pas consulté l'ouvrage d'Aḥmed ben El Amin ech Chinguiti, la principale source de l'histoire de cette région.

Les Ida Ou 'Ali appartiennent à la confrérie des Tidiana (Tidjania) à laquelle ils furent affiliés au commencement du xix^e siècle, par le marabout Moḥammed el Hafedh. Auparavant ils étaient Qadryah.

Ils sont établis à Mederdra dans le Trarza, à Chinguit dans l'Adrar et dans le Tagant. Leurs relations avec le Maroc sont très fréquentes; leur influence s'étend même en pays noir; d'autant que le fondateur de l'empire toucouleur, El Hadj 'Omar, était affilié à cette confrérie. Leur organisation est démocratique : la tribu est uniquement administrée par la djema'a : les Cheïkhs administratifs nommés par l'autorité française sont uniquement des agents de transmission.

Les annexes (p. 239-249) comprennent un traité des origines des Ida Ou 'Ali par Moïammed ben Nihamdi¹, la convention passée entre le gouvernement français, les Ida Ou 'Ali et les Laghlal et un diplôme de Cheïkh des Tidiana Ida Ou 'Ali.

Comme je crois l'avoir montré par ce résumé, l'abondance de renseignements, pour la plus grande partie nouveaux, fournis par le volume de M. Marty, le rend indispensable à qui s'occupera de l'administration ou de l'histoire civile et religieuse de l'Afrique occidentale.

RENÉ BASSET.

1) Dans la traduction p. 241, lire *Tachomcha* au lieu de *Tachocha*.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

WILHELM BRANDT. — *Jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XIX, Giessen, Töpelmann, 1910, vii-64. pages, 2 mk. 70. — M. Brandt examine les passages des évangiles où il est question de la pureté rituelle chez les Juifs (Marc 7, 2-5; Mat. 15, 2; Luc 11, 38). Il montre que ces données ne concordent pas absolument avec les usages juifs tels qu'ils furent codifiés et systématisés par les rabbins de la Michna et du Talmud. Mais il estime que les évangiles peuvent refléter ici des pratiques antérieures ou des coutumes locales, et signale quelques témoignages rabbiniques isolés qui suggèrent cette solution.

L'ablution avant le repas, qui ne paraît avoir été déclarée obligatoire pour tous les Juifs qu'au II^e siècle après J.-C., en vertu de la doctrine de « l'impureté spécifique des mains », semble avoir été d'un usage courant beaucoup plus tôt d'après Michna Berakot VIII, 2-4 et Tosifta Ber. IV, 8^b, 43^a, peut-être à l'imitation des modes helléniques (l'hébreu *ndtal* viendrait du grec *ἀντλος*, seau à puiser).

La Tosifta Ber. III, 4 prouve qu'il avait été de règle de prendre un bain avant de pouvoir manger, après une pollution nocturne. La même précaution peut avoir été prise toutes les fois qu'on revenait du marché (Marc 7, 4; Luc 11, 38), où l'on avait pu, sans le savoir, entrer en contact avec des personnes souillées.

Les ustensiles de cuisine en terre devaient, d'après la Loi, être brisés lorsqu'ils étaient devenus rituellement impurs. Mais M. Brandt montre, par diverses analogies rabbiniques, que l'on a pu être amené à les plonger simplement dans l'eau avant chaque repas par crainte d'une souillure possible.

L'auteur rejette cependant l'authenticité des enseignements que Jésus, d'après les évangiles, donna sur la véritable notion de l'impureté : ce qui souille l'homme ce n'est pas ce qui entre en lui, mais ce qui sort de lui (Marc 7, 15-23; Mat. 15, 11. 15-20; cf. Luc 11, 39-41; Mat. 23, 25-26).

L'argument principal de M. Brandt, c'est que Jésus, le maître des apôtres érusalémites primitifs, ne peut pas s'être mis en contradiction ouverte avec la Loi écrite. Cette soi-disant « parole du Seigneur » aurait été originairement un thème développé par les missionnaires chrétiens dans leur propagande auprès des païens « craignant Dieu ».

L'argument semble peu probant, d'autant plus que l'enseignement en question ne devait pas nécessairement être entendu comme une condamnation des

pratiques prescrites par la Loi : les chrétiens restés attachés au judaïsme ont pu comprendre que le Maître considérait seulement l'impureté du cœur comme *infinitement plus importante* que l'impureté rituelle : ce qui sort de l'homme, voilà ce qui souille *réellement* l'homme. On sait que beaucoup de critiques interprètent également dans un sens atténué les déclarations tout aussi catégoriques des prophètes sur le culte sacrificiel : « Je veux la piété et non les sacrifices » (Os. 6, 6).

ADOLPHE LODS.

Abbé F. UZUREAU. — **L'Abbé Duboys**, curé de La Pommeraye-sur-Loire, procureur-syndic du district de Saint-Florent-le-Vieil. Paris, Picard, 1917, in-8, 51 pages. — Le mouvement réformateur de 1789 charma l'abbé Duboys : il y entra au point d'abandonner sa paroisse pour exercer les fonctions de procureur-syndic au chef-lieu du district. Mais, de bonne heure, il voulut contenir et refrener les idées trop avancées. Il parla, dit-il, « le langage de la révolution pour prémunir, contre les abus de ce langage, les simples qu'on voulait égarer ; il fallait leur apprendre que l'égalité civile ne pouvait être un nivellement absurde et que la liberté n'était pas la licence. Je n'avais pour y réussir d'autres moyens que ceux que m'offrait l'autorité nouvelle, qui partout étendait et manifestait sa puissance, et il n'eût peut-être été, à ma place, ni bon ni sage d'examiner alors la pureté de son origine, ou de contester la légitimité de ses droits » (page 36). Quand la Révolution lui parut dépasser les bornes en établissant la constitution civile du clergé, il émigra et adressa au prêtre assermenté qui prit sa place un verbeux rappel aux principes catholiques et une longue justification de sa propre conduite. « Il éprouva, dit M. Uzureau, le besoin de condamner dans un écrit public, la constitution civile du clergé et la révolution elle-même » (page 28).

A en juger d'après certaines expressions de l'auteur et la manière dont il juge la constitution civile en s'abritant derrière M. Reuss, un protestant, et Célestin Port, un mécréant, il semble bien que ce soit le même besoin qui lui ait fait réunir les rares et ternes documents subsistant sur l'abbé Duboys.

D'après cette brochure cet abbé semblerait avoir été surtout un homme habile. Il sut émigrer à temps, après avoir vendu son mobilier, tandis que nombre de ses confrères partirent trop tard, sans rien pouvoir sauver de leur fortune, et que d'autres restèrent, au péril de leur vie, au milieu du troupeau qui leur avait été confié. Tandis que nombre de prêtres émigrés rentrèrent extrêmement pauvres, Duboys sut revenir avec une pension du régent de Portugal et après avoir solidement placé en Angleterre une somme d'environ 25,000 francs, « provenant de ses épargnes antérieures à son départ de France et des bénéfices qu'il a pu se procurer pendant sa déportation ». Enfin, quand nombre de vieux prêtres unrent à reprendre un pénible ministère dans des diocèses où tout était à reorganiser, il vecut tranquillement à Angers, chanoine honoraire.

Mais il paraît, ce que cette brochure ne dit pas, que Duboys fut précepteur à la cour de Lisbonne, ce qui lui permit de gagner quelque argent, et qu'il revint goutteux, ce qui explique la retraite dans laquelle il vécut. Pourquoi l'auteur a-t-il omis ces détails? Sans doute son principal objet était de réimprimer une diatribe contre « la Constitution civile du clergé et la révolution elle-même ». Cependant la carrière de Duboys devait être exposée avec plus de soin, — tout comme celle d'un autre chanoine d'Angers, émigré lui aussi, sur lequel l'auteur a également publié une hâtive brochure, dont le compte rendu a paru précédemment ¹.

A. HOUTIN.

De Unione Ecclesiarum ac totius Christianae Societatis congressu (vulgo « The World Conference ») pro quaestionibus ad fidem ordinemque Ecclesiae spectantibus rite explorandis et perpendendis. In-8°, 40 pages. — L'Eglise Episcopale Américaine a nommé une commission pour inviter les représentants de toutes les Eglises chrétiennes à préparer et convoquer un Congrès dont le but serait d'examiner et étudier « les problèmes qui concernent la foi et la constitution de l'Eglise du Christ ». La présente brochure expose ces aspirations et cette initiative. Elle donne aussi une très bonne bibliographie du sujet. Ceux qu'il intéresse peuvent, pour tous renseignements, s'adresser à Mr. Robert H. Gardiner, Post Office Box 436, City of Gardiner (Maine), États-Unis.

1) Tome LXIII, page 244.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-SEIZIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>Jean Ebersolt</i> . Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines.	1
<i>G. Huet</i> . Daniel et Suzanne.	129
<i>René Dussaud</i> . Les dates des prophéties d'Ézéchiél.	145
<i>A. Mele</i> . Le epistole paoline nei loro rapporti con l'evangelio.	166
<i>Evariste Lévi</i> . Mulai Buchta-l-Khammâr, saint marocain du xvi ^e siècle.	206
<i>Maurice Vernes</i> . Le sanctuaire moabite de Bèth-Péor.	241
<i>A. Bel</i> . Histoire d'un saint musulman vivant actuellement à Meknès.	262
<i>A. Van Gennep</i> . L'État actuel du problème totémique. II.	281

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

<i>Basset (René)</i> . Mélanges africains et orientaux (<i>F. Macler</i>).	138
<i>Conybeare (F. C.)</i> . A catalogue of the armenian manuscripts in the British Museum (<i>F. Macler</i>).	136
<i>Demolle (Eug.)</i> . Le culte préhistorique du Soleil et le cimier des armes de Genève (<i>Goblet d'Alviella</i>).	131
<i>Dussaud (René)</i> . Le sacrifice en Israël et chez les Phéniciens (<i>Ad. Lods</i>).	230
<i>Ephraem syri</i> opera (<i>Ad. Lods</i>).	350
<i>Harris (Rendel)</i> . Testimonies (<i>Prosper Alfarc</i>).	353
<i>Loisy (A.)</i> . La Religion (<i>Goblet d'Alviella</i>).	218
<i>Mainage (Th.)</i> . La psychologie de la conversion (<i>A. Houtin</i>).	222
<i>Mainage (Th.)</i> . Le témoignage des apostats (<i>A. Houtin</i>).	222
<i>Marty (P.)</i> . Les Mourides d'Amadou Bamba (<i>R. Basset</i>).	355
<i>Marty (P.)</i> . Etudes sur l'islam Maure (<i>R. Basset</i>).	356
<i>Millet (G.)</i> . Recherches sur l'iconographie de l'Évangile (<i>F. Macler</i>).	139
<i>Podechard (E.)</i> . L'Ecclésiaste (<i>Ad. Lods</i>).	225
<i>Roussel (P.)</i> . Les cultes égyptiens à Délos (<i>A. de Ridder</i>).	348
<i>Wardrop (J. O.)</i> . A catalogue of Georgian manuscripts in the British Museum (<i>F. Macler</i>).	136

II. — *Notices bibliographiques.*

	Pages.
<i>Brandt (W.)</i> . Jüdische Reinheitslehre (<i>Ad. Lods</i>).	360
<i>Couchoud (P. L.)</i> . Sages et poètes d'Asie (<i>A. Houtin</i>).	235
<i>Devemport (E.-H.)</i> . The false Decretals (<i>A. Houtin</i>).	144
<i>Frémont (l'Abbé)</i> . Histoire d'une conversion (<i>A. Houtin</i>).	142
<i>Macler (F.)</i> . Autour de l'Arménie (<i>R. Dussaud</i>).	236
<i>Magistretti (M.)</i> et <i>Mouneret (U.)</i> . Liber notitiae sanctorum mediolani (<i>G. Millet</i>).	236
<i>Pétavel-Olliff (Em.)</i> . Souvenirs et mélanges (<i>A. Houtin</i>).	142
<i>Pringle Pattison (A. S.)</i> . The Idea of God in the light of recent philo- sophy (<i>A. Houtin</i>).	144
<i>Sageret (J.)</i> . La guerre et le progrès (<i>R. Dussaud</i>).	237
Unione (de) ecclesiarum ac totius christianae societatis congressu.	362
<i>Uzureau (Abbé F.)</i> . L'abbé Duboys (<i>A. Houtin</i>).	361

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS. IMP. A. BURDIN. — F. GAULTIER ET A. THÉBERT, SUCCESSIONS